UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00592115 0

F. E. Nuttall
May 19th, 1906

Die
Litteraturen des Ostens
in Einzeldarstellungen.

Bearbeitet

von

Dozent Dr. G. Alexici, Budapest; Prof. Dr. C. Brockelmann, Breslau; Prof. Dr. A. Brückner, Berlin; Prof. Dr. K. Budde, Marburg; Dr. K. Dieterich, München; Prof. Dr. K. Florenz, Tokyo; Prof. Dr. W. Grube, Berlin; Prof. Dr. G. Heinrich, Budapest; Prof. Dr. P. Horn, Strassburg; Dozent Dr. M. Murko, Wien; Dozent Dr. J. Vlček, Prag; Dozent Dr. M. Winternitz, Prag; Prof. Dr. W. Wollner, Leipzig.

Sechster Band:

Erster Halbband:

Geschichte der persischen Litteratur.

Von

Dr. P. Horn,

a. o. Professor in Strassburg.

Zweiter Halbband:

Geschichte der arabischen Litteratur.

Von

Dr. C. Brockelmann,

a. o. Professor in Breslau.

Leipzig,
C. F. Amelangs Verlag.
1901.

Per
4813g

Geschichte

der

persischen Litteratur.

Von

Prof. Dr. Paul Horn.

389912
12.3.41

Leipzig,
C. F. Amelangs Verlag.
1901.

Einleitung.

Der Einfluſs der Litteratur Persiens, zum mindesten der modernen, auf die übrige Welt ist ein bedeutender gewesen. Den muhammedanischen Völkern sind die Perser die Lehrmeister geworden, denen sie in allem einzelnen auf das genaueste nachgefolgt sind. Schon die Araber erlagen bald nach der Eroberung dem geistigen Übergewichte der von ihnen Besiegten, und den Türken ist es nicht anders gegangen. Die gesamte türkische Kunstpoesie — und nur diese rechnen sie ja selbst zur Litteratur — war bis vor 50 Jahren nichts als eine getreue Übertragung aus dem Persischen; erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts hat man in Konstantinopel mit den erstarrten, sog. klassischen Formen gebrochen und eine ganz neue Litteratur begründet, der die Zukunft gehört. Dem nüchternen Türken muſste die künstliche, phantastische persische Weise eigentlich von vornherein unsympathisch sein. Aber diese Litteratur hatte ihm einmal imponiert, so daſs er beschloſs, sie sich zum Vorbilde zu nehmen. Mit der Treuherzigkeit und Ehrlichkeit, die einen Grundzug seines Charakters bildet, hat er dann das, was er einmal angefangen hatte, auch durchgeführt. Trotzdem der türkische Geist ausgesprochen zu Thätigkeit, nicht zu Nachdenken und Spekulation neigt, hat er sich dem ihm direkt entgegengesetzten Empfinden des Persers angepaſst und so litterarische Werke geschaffen, die nur ihrer Sprache nach türkisch, ihrem geistigen Inhalte nach aber durch und durch persisch sind. Ein türkischer Dichter wagte Jahrhunderte lang nichts, wofür er nicht ein persisches Vorbild fand. Dieser enorme Einfluſs, den E. J. W. Gibb in seiner unlängst erschienenen Geschichte der osmanischen

Dichtkunst vortrefflich gezeichnet hat, liefert doch einen deutlichen Maſsstab für den Wert, den die persische Litteratur mindestens nach der Meinung von Orientalen besessen hat. Denn auch in den türkischen Reichen Zentralasiens und Indiens ist sie heimisch geworden, hier übernahm man zugleich ihre Sprache als diejenige der feinen Bildung. Und das ist bis in die moderne Zeit hinein so geblieben. Auch der gegenwärtige Emîr von Afghânistân hat sich von dem herrschenden Brauche nicht emanzipiert und bei seinem hohen Nationalgefühl seine Memoiren etwa ursprünglich auf Puschtû, d. i. Afghanisch, statt Neupersisch niedergeschrieben und diktiert, vergl. die Vorrede zu deren englischer Übersetzung (The Life of Abdur Rahman, Amir of Afghanistan, London 1900).

Aber selbst auf Europa hat Persiens Litteratur ihren Einfluſs erstreckt. Firdausî, Saadî, Hâfiz, Omar Chajjâm und wie sie alle heiſsen, sind weltbekannt, und ihre Werke in viele, einzelne in fast alle Kultursprachen übersetzt worden. Wieviel Goethe Persien verdankt, ist noch längst nicht so gründlich untersucht worden, wie es der Gegenstand wohl verdiente. In einem Aufsatze in «Nord und Süd» (Bd. 94, S. 377 ff.) habe ich einiges Hierhergehörige zusammengestellt. Auch das schöne west-östliche Divansgedicht «Selige Sehnsucht», mit dem Windelband seinen Vortrag zum Besten des Straſsburger Denkmals schlieſst (Straſsburger Goethevorträge, 1899 S. 113/4), weil es des Dichters Lebensauffassung so weihevoll und vollendet in platonischer Ideensymbolik zum Ausdruck bringt, ist persischem sufischen Empfinden entsprungen. Die Schluſsstrophen:

«Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt, —
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du, Schmetterling, verbrannt! —

Und solang' du das nicht hast,
Dieses 'Stirb und werde!',
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde»

stellen sich neben Abû Saîd ibn Abul Cheirs Vers:

«Denn eh' er in das Licht nicht fährt, wird nie der Falter Feuer fangen»

(S. 149 unten) und zahlreiche andere, die diesen beliebten sufischen Gedanken wiederholen. Eine Ausgabe des west-östlichen

Divans eigens unter dem Gesichtspunkte des persischen Einflusses wäre sicherlich von Interesse.

Eine Geschichte dieser Litteratur zu schreiben, müfste also wohl eine lohnende Aufgabe sein, und in der That ist dies neuerdings bereits zweimal geschehen: Speziell für Orientalisten hat es 1896 Professor Ethé im «Grundrifs der iranischen Philologie» auf Grund jahrzehntelang zurückreichender Studien unternommen, während Professor Pizzi seine Storia della poesia persiana (Torino 1894) für einen allgemeineren Leserkreis berechnet hat. Das vorliegende Buch wendet sich gleichfalls an ein gröfseres Publikum und vermeidet daher alles gelehrte Beiwerk. Doch hofft es auch den Fachgelehrten zu Danke zu sein, da es auf die ästhetische Seite des Gegenstandes mehr Rücksicht nimmt, als dies Ethé in seinem gedrängten Abrisse möglich war. Beide, Ethés wie Pizzis Werke, sollen hier gleich ein für allemal summarisch zitiert sein. Pizzis Storia habe ich übrigens nicht vollständig durchgelesen, sondern nur für bestimmte, allerdings nicht wenige Abschnitte jedesmal eigens eingesehen. Die zahllosen Übersetzungsproben darin geben ihm, dem auch ein viel gröfserer Raum als mir zur Verfügung stand, einen grofsen Vorteil; der Übersetzer des gesamten Schâhnâmes, des Nibelungenliedes und anderer Dichtungen in italienische Verse konnte solche leicht bieten, was von nicht poetisch veranlagten Litterarhistorikern nicht zu verlangen ist. So befand ich mich stets in Verlegenheit, wenn ich keine Übertragungen in das Deutsche vorfand, die doch unerläfslich waren, um dem Leser eine Vorstellung der geschilderten Originale zu vermitteln. Ich habe dann wohl oder übel selbst in die Lücke springen müssen, meine derartigen notgedrungenen Reimereien tragen keinen Namen, während die Übertragungen anderer stets durch Hinzufügung ihrer Verfasser kenntlich gemacht sind. Für die ältesten neupersischen Dichter liegen eine Reihe Verdeutschungen Ethés vor. Diese sind aber meist in etwas langatmigen Metren abgefafst, so dafs der Leser glauben mufs, die Originalpoesieen seien schwerfällig, während sie im Gegenteil gerade kurz und meist graziös sind. Um ihre Prägnanz und Pointiertheit ein wenig zu veranschaulichen, habe ich daher in diesen Fällen öfter selbst von neuem übersetzt, bin aber dabei sicherlich oft genug in die Scylla hineingeraten, um der Charybdis zu entgehen. Das Vorhandensein oder Fehlen von Übertragungen

hat sogar bisweilen den Ausschlag dafür gegeben, ob ein Autor ausführlicher oder weniger ausführlich behandelt wurde. Das durfte auch um deswillen geschehen, weil meine Aufgabe ja nicht darin bestand, jeden einzelnen Namen und Titel zu buchen, vielmehr wollte ich ein Gesamtbild der persischen Litteratur entwerfen, wie sie sich in einer Reihe ihrer hervorragendsten Vertreter darstellt. Dazu eignen sich einige Gattungen der persischen Poesie nicht zur Übersetzung; sie würden in ihr allen Reiz, der ihnen im Original anhaftet, verlieren und dann nach unserem Geschmacke fade, ja ungenieſsbar sein. Aus diesem Grunde sollten allerdings Leute, welche diesen ursprünglichen Reiz nicht noch zwischen den Zeilen einer Übertragung zu erkennen oder wenigstens zu ahnen vermögen, lieber nicht über persische Litteratur schreiben. Bloſses allgemeines ästhetisches Gefühl thut es nicht. Wenn der Verfasser einer vielgerühmten «Geschichte der Weltlitteratur» es für Hâfiz' «Ideenlosigkeit schon charakteristisch findet, daſs dieser seinen Dîwân einfach nach dem Alphabet geordnet habe» (das war doch — übrigens gar nicht nach den Anfangs- sondern nach den Endbuchstaben, dem Reim — die allgemeine Sitte, um das Auffinden der einzelnen Gedichte zu erleichtern) oder wenn er Dschâmîs Vorliebe für den Rätselstil nicht begreifend, diesen Dichter für den Schöpfer von «Geschmacklosigkeiten» hält, die einer ganzen Richtung seit alters her angehören, so ist das blamabel. Ein Blinder kann andere Blinde nur in die Irre führen, und zwar um so schlimmer, je selbstbewuſster er auftritt.

Wenn ich auf gleichartige Erscheinungen in einer europäischen, vor allem in der deutschen Litteratur verweisen konnte, so war mir dies immer besonders angenehm. Man wird mehrmals ganz schlagende Beispiele für die Thatsache finden, daſs der menschliche Geist in den räumlich entferntesten Gegenden genau auf das Nämliche verfällt, hauptsächlich, sobald er zu tüfteln anhebt. Und «Haare gespalten» (die Redensart ist bei uns schon mittelhochdeutsch, in Persien zeitlich noch älter) hat man hüben wie drüben. In naiven, einfachen Verhältnissen erhält sich dagegen meist die besondere Eigenart der verschiedenen Zonen und Völker. Die Übereinstimmungen und Beziehungen zwischen der persischen Dichtung und der romanischen des Mittelalters, welche Pizzi im neunten Kapitel seines Buches mit groſser Breite aufzuweisen versucht hat und deren Vermittelung er

hauptsächlich den Kreuzzügen zuschreiben möchte, sind zumeist doch nicht charakteristisch genug, um als Entlehnungen gelten zu können, soweit sie in einzelnen Fällen nicht ausdrücklich als solche nachzuweisen sind. Besonders wenn man an die zahlreichen Analogieen denkt, die über jeden Verdacht einer Wanderung erhaben sind, wie Rustem und Sûdâbe gegenüber Hildebrand und Kriemhild (S. 90), Hildebrand und Hadubrand neben Rustem und Suchrâb (S. 87), Brunhild und Bânû Guschâsp (S. 112), Ferîdeddîn Attârs Reise der Vögel und Bunyans Pilgerfahrt (S. 159), das Buchstabenweglassen (S. 53) oder Figurendichten (S. 54) u. a. m. Zudem ist, wie mir ein so kompetenter Romanist wie Professor Gröber versichert, die «neue Kunstrichtung» in der Troubadourpoesie, auf die Pizzi soviel Wert legt, bereits älter als die Kreuzzüge oder mindestens mit ihnen gleichaltrig, und damit fällt der Hauptstützpunkt der ganzen Theorie.

Die Perser rechnen als Poesie nur die Kunstdichtung. Neben dieser hat es von jeher auch eine Volkspoesie gegeben, die dann allerdings vielfach von ihrer kunstmäfsigen Schwester beeinflufst worden ist. Ich habe sie leider beiseite lassen müssen, da es mir zu sehr an Material fehlte. Dafs sie einer eigenen Behandlung und Erforschung wert wäre, steht aufser Zweifel. Manches Altnationale mag sich in ihr erhalten haben, das in der Kunstdichtung gleich zu Anbeginn beseitigt worden ist. Für das Türkische sind hier die Arbeiten G. Jacobs sehr dankenswert (zuletzt «Die türkische Volkslitteratur», Berlin 1901).

Mit Litteraturangaben bin ich sparsam gewesen, nur die allerwichtigsten Werke, und auch von ihnen zumeist blofs die in deutscher Sprache, habe ich verzeichnet. Desgleichen sind nur die vorhandenen deutschen Übersetzungen angemerkt worden, solche in fremden Sprachen nicht; so erklärt es sich, dafs die Namen mancher hochverdienter ausländischer Gelehrter, wie West, Schefer, Jackson u. a., gar nicht genannt sind.

Längenbezeichnungen der Vokale schienen mir notwendig, da orientalische Worte bei uns häufig sehr falsch ausgesprochen werden. Der Gedanke, dafs der Leser den Helden der altpersischen Sage Sam etwa als Abkürzung von Samuel auffassen und demgemäfs Săm statt Sâm lesen könnte, oder Ähnliches war mir doch zu ärgerlich. Z in Namen ist wie französisches z,

s, ss oder ç wie deutsches ß, th wie englisches th, h in Schâh, Allâh etc. leicht hörbar auszusprechen.

Man scheidet die Sprache Persiens in drei Epochen: Altpersisch, mittelpersisch und neupersisch. Da in jeder von ihnen litterarische Werke abgefaſst worden sind, so könnte man also auch die persische Litteratur in die gleichen drei Perioden einteilen. Es verlohnt sich jedoch nicht, der an innerem Werte wie äuſserem Umfange die beiden anderen weit überragenden neupersischen Epoche besondere alt- und mittelpersische an die Seite zu stellen; wir begnügen uns vielmehr mit einer Zweiteilung und behandeln demgemäſs in einem ersten Abschnitte die alt- und mittelpersische, in einem zweiten die neupersische Litteratur. Altpersisch sind — abgesehen von vereinzelten Nachrichten der Alten über medische und achämenidisch-persische Schriftwerke — im Osten das Awesta, im Westen die Keilinschriften der achämenidischen Groſskönige, mittelpersisch die sassanidische, neupersisch die Litteratur seit der arabischen Eroberung bis zur Gegenwart. Die fast fünfeinhalb Jahrhunderte vom Tode des Achämeniden Darius III. (330 v. Chr.) bis zum ersten Aufkommen des Sassaniden Ardeschîr I. (ca. 212 n. Chr.) fallen aus, da uns aus ihnen nichts von national-persischem Schrifttum erhalten ist.

Straſsburg i. E., Juli 1901.

Prof. Dr. **Paul Horn.**

Inhalt.

Seite

Einleitung V

Erstes Buch.

Die alt- und mittelpersische Litteratur.

Erstes Kapitel. Das Awesta 1
Zweites Kapitel. Die altpersischen Keilinschriften und die Pechlewî-Litteratur 34

Zweites Buch.

Die neupersische Litteratur.

Erstes Kapitel. Die Anfänge bis zu Firdausî 45
Zweites Kapitel. Firdausî 81
Drittes Kapitel. Die Lyrik 114
Viertes Kapitel. Die religiöse, besonders die mystische, sowie die moralische Poesie 145
Fünftes Kapitel. Die romantische Erzählungsdichtung 177
Sechstes Kapitel. Die Hofdichtung 194
Siebentes Kapitel. Das Drama 201
Achtes Kapitel. Die Prosa 212
Index 223

ERSTES BUCH.

Die alt- und mittelpersische Litteratur.

ERSTES KAPITEL.

Das Awesta.

Die auf uns gekommenen Reste des ältesten persischen Schrifttums, das Awesta und die Keilinschriften der achämenidischen Groſskönige, sind für eine Behandlung in einer Litteraturgeschichte im landläufigen Sinne wenig geeignet. Nur ein geringer Bruchteil des mäſsig starken Foliobandes, welchen das Awesta, die Bibel der Zoroastrier, auch in der neuesten Prachtausgabe Geldners ausmacht, ist eigentlich litteraturgeschichtlich verwertbar, wie so zahlreiche ganze Schriften des Alten Testaments.

Die Liturgieen einer Kirche, ihre kanonischen Gebete und Formeln, ihr Ritualkodex gehören unter gewöhnlichen Verhältnissen nicht in eine Darstellung der Litteratur eines Volkes. Und aus solchen Texten besteht fast das gesamte Awesta. Es müſste denn ihr Wert, abgesehen von dem fachlichen Zwecke, schöngeistig, poetisch oder stilistisch so hoch, ihr Einfluſs auf das übrige Schrifttum ihres ganzen Volkes so bedeutend gewesen sein, daſs sie, wie z. B. Luthers Bibelübersetzung, einen Markstein in diesem überhaupt bilden. Beim Awesta ist nun das erste nur in einem recht bescheidenen Maſse der Fall, trotzdem hat es aber nach Form und Inhalt einen starken Einfluſs auf die spätere Litteratur ausgeübt. Wir müssen ihm daher, zumal uns auſser ihm keine gleichzeitigen Schriftwerke erhalten geblieben sind, in unserer Darstellung einen Platz einräumen, der ihm unter anderen Umständen nicht zukommen würde.

Das Wort Awesta wird «Grundtext» bedeuten. Dazu gehört ein «Kommentar» Zend. Die Zusammenstellung Zend-awesta hat das «und», welches ursprünglich beide Begriffe miteinander verband, weggelassen, so dafs man nun statt vom Awesta fälschlich vom Zendawesta, statt von Awestasprache oder Awestagrammatik von Zendsprache und Zendgrammatik sprechen hört. Da der «Kommentar» in mittelpersischer, der «Grundtext» in altpersischer Sprache abgefafst ist, so sind solche Bezeichnungen für die Sprache und Grammatik des Awestas falsch, sie haben sich aber so eingebürgert, dafs man ihnen auch in wissenschaftlichen Werken begegnet.

Das Awesta ist das heilige Buch der Religion Zoroasters. Wann deren Stifter Zarathuschtra — so lautet die einheimische Form seines Namens, der etymologisch ziemlich nüchtern den Besitzer irgendwie beschaffener, etwa «alter Kamele» bedeuten wird — gelebt hat, ist unbestimmt. Dafs er eine historische Persönlichkeit gewesen ist, wird heute nicht mehr bestritten. Man hat ihn früher gleich Buddha in ein Gebilde des Mythus auflösen wollen, aber dafür steht Zoroaster in der Überlieferung in zu greifbarer Gestalt vor uns. Er redet persönlich zu uns in seinen uns erhaltenen Gâthâs (Liedern), so packend und zugleich so menschlich, wie nur ein Wesen von Fleisch und Bein zu reden vermag. Nach einer Berechnung, die sich auf die Überlieferung der Pârsen, d. h. der Mitglieder der noch heute bestehenden zoroastrischen Kirche, stützt, wäre der Prophet im Jahre 660 v. Chr. geboren und 583 erschlagen worden. Diese Chronologie ist aber schon an sich sehr anfechtbar, aufserdem sprechen auch wichtige innere Gründe gegen sie.

Es kann nämlich kaum zweifelhaft sein, dafs auch die achämenidischen Perser Zoroastrier gewesen sind. Ahuramazda, «der weise Herr», ist augenscheinlich das Erzeugnis dogmatischer Spekulation eines einzelnen Mannes, nicht ein Gebilde naiven Volksglaubens. In den Gâthâs sind die beiden Worte Ahura und Mazda noch nicht zu dem untrennbaren Eigennamen des obersten Gottes verschmolzen wie im jüngeren Awesta und auch in den Keilinschriften der Achämeniden. Die «anderen Götter» oder «alle Götter» stehen in diesen letzteren neben Ahuramazda wie Mithra, Anâhitâ u. a. im späteren Awesta. Seit Zoroasters Auftreten, wo diese Verhältnisse anders lagen,

muſs also bereits eine geraume Zeit verflossen sein. In sein durchgeistigtes, philosophisches System hatten die populären, alten Volksgötter nicht hineingepaſst, er hatte sie mit bewuſster Absichtlichkeit aus ihm verbannt und durch Abstraktionen ethischer Ideen ersetzt. Nach den Berichten der Alten sollen die Perser auſser der gesamten medischen Kultur auch die Religion dieses vor ihnen herrschenden Volkes übernommen haben. Daſs das junge, kraftvolle Naturvolk seine Laufbahn mit der Aufgabe seiner eigenen Religion begonnen habe, ist schwer glaubhaft; die Perser werden eben, wie wohl bereits die Meder, von Hause aus Anhänger der Lehre Zoroasters gewesen sein, allerdings nicht in der ursprünglichen Form ihres Stifters, sondern mit den bald notwendig gewordenen Zugeständnissen an die breiten Massen.

Dazu ist die Sprache der Gâthâs im Verhältnis zu der des übrigen Awestas und der altpersischen Keilinschriften, die miteinander etwa auf einer zeitlichen Stufe stehen könnten, eine sehr altertümliche. Dieser Unterschied läſst sich ebenfalls nur bei Annahme eines längeren Zwischenraumes erklären. Rückt man nun aber die traditionellen Daten auch nur etwa um ein Menschenalter hinauf, so ist nicht abzusehen, warum man dies nicht gleich um ein Jahrhundert oder mehr thun sollte — der Wert der Überlieferung ist dann jedenfalls erschüttert. Ein anderes Ansehen könnten die Dinge freilich gewinnen, wenn sich nachweisen lieſse, daſs die Gâthâs in einem ziemlich gleichzeitigen anderen Dialekte wie das übrige Awesta abgefaſst wären, oder daſs Zoroaster vielleicht mit Absicht in ihnen sich einer altertümlichen, ehrwürdigeren, zum Teil mit einer besonderen Terminologie erst von ihm selbst geschaffenen Sprache bedient habe, die von der Ausdrucksweise seiner Zeit bedeutend abwich. Etwa wie — nur in geringerem Umfange — unsere heutige Predigtsprache aus Luthers Bibelübersetzung noch gern so manche Worte und Formen anwendet, die der Gegenwart eigentlich unverständlich sind, oder wie Muhammed im Koran gelegentlich seltene, unbekannte Worte gebraucht hat, um durch das Fremdartige, Unverstandene eine gröſsere Wirkung zu erzielen. Dieser Nachweis ist aber bisher noch nicht versucht worden. Für einen Zoroaster in der Zeit, welche die Tradition annimmt, fehlen uns nicht nur die Beweise, sondern auch schon die Wahr-

scheinlichkeit; wir können ihn uns nur ein oder mehrere Jahrhunderte früher denken.

Was uns heute vom Awesta vorliegt, ist nur ein geringer Bruchteil des ursprünglichen Werkes. Nach der Überlieferung, an der in dieser Beziehung zu zweifeln wir keine Veranlassung haben, bestand das Awesta in sassanidischer Zeit aus 21 Büchern, den sog. Nasks. Einer von diesen, der Vendidâd, ist uns ziemlich vollständig erhalten, von anderen besitzen wir nur noch Bruchstücke, zum Teil allerdings recht ansehnliche. Der ganze Kanon ist nun nicht etwa einundzwanzigmal so umfangreich wie der Vendidâd gewesen, sondern kleiner, da der Vendidâd den durchschnittlichen Umfang eines Nasks wohl bedeutend überschritten hat. Indes die Sassaniden besafsen das vollständige Awesta selbst nicht mehr. Durch Alexander den Grofsen hatte der Zoroastrismus einen schweren Schlag erlitten. Die bis dahin vorhanden gewesene Sammlung der religiösen Schriften war bei der macedonischen Eroberung in Verfall geraten, mag nun der Prachtkodex des heiligen Buches bei dem Brande von Persepolis wirklich mit in Flammen aufgegangen sein, wie die Sage berichtet, oder nicht. Einer der arsacidischen Vologeses soll dann eine erste Neusammlung angeordnet haben, der sich unter dem Sassaniden Ardeschîr I. (226—241 n. Chr.) eine zweite mit späteren Nachträgen seitens verschiedener von dessen Nachfolgern anschlofs. Wiederum ward aber der Boden Persiens von einem fremden, andersgläubigen Volke überflutet: die Araber eroberten das Land, und der Islâm verdrängte den Zoroastrismus. Die Perser wurden im Laufe der Zeit so fanatische Gegner ihrer einstigen Nationalreligion, dafs sie die eignen Landsleute, welche dieser treu geblieben waren, aufs strengste verfolgten und sie schliefslich fast insgesamt zur Auswanderung nach Indien drängten. In diesen harten Zeiten des Glaubensmartyriums ist dann das sassanidische Awesta zum gröfsten Teile wieder verloren gegangen; nur der Torso, der uns heute noch vorliegt, etwa ein Viertel des damaligen, hat sich erhalten. Warum gerade er? Augenscheinlich, weil er das notwendigste Rituale des offiziellen Gottesdienstes enthielt.

Da haben wir den Jasna, die Liturgie für den feierlichen Gottesdienst bei der Darbringung des Haoma-(sprich Hauma-) Opfers; den Vîspered, eine stets mit dem Jasna verbundene

Liturgie für besondere Feste; die Jaschts, Gebete zur Verehrung der einzelnen Genien; den Vendidâd, das Gesetzbuch für die Priesterschaft; endlich unter dem Titel «Kleines Awesta» eine Sammlung von Gebeten, wie sie der zoroastrische Laie im täglichen Leben braucht. Das ist der offizielle Kanon, neben dem dann in mittelpersischen Schriften noch zahlreiche Fragmente aus dem sassanidischen Awesta erhalten sind.

Neben den liturgischen und kirchlich-juridischen Partieen, aus denen die erwähnten auf uns gekommenen Stücke stammen, hat das alte Awesta auch inhaltlich mehr weltliche Teile besessen, welche die Wissenschaften, wie Philosophie, Medizin etc., behandelten. Aus ihnen ist uns leider gar nichts erhalten, und nur wenig aus den historischen Abschnitten, die mit den verschiedenen Rechten (Kriminal-, Zivil-, Kriegsrecht etc.) zusammen ein grofses Kapitel «Gesetz» bildeten. Ihm gehören die meisten in spätere Schriften eingestreuten awestischen Bruchstücke an.

Die ältesten Stücke des Awestas sind die 17 Gâthâs («Lieder») des Religionsstifters Zoroaster selbst. Auf Grund ähnlicher indischer Verhältnisse nimmt man an, dafs diese Gâthâs ursprünglich gewissermafsen als Leitsätze von Prosareden oder Predigten gedient haben, als deren Kern sie zunächst allein erhalten blieben, bis sie schliefslich zu einzelnen Gedichten vereinigt wurden. Da sie in einer viel altertümlicheren Sprache als das übrige Awesta abgefafst sind, so war ihr Verständnis schon früh stark geschwunden. Jedenfalls wird man sie auch in alter Zeit nicht ohne Kommentar verstanden haben, ihr philosophisch-spekulativer Inhalt hat einen solchen für viele Stellen immer erfordert. Eine Gâthâ so zu übersetzen, dafs der Leser einen ästhetischen Genufs empfinde, ist vielleicht unmöglich. Bisher hat es wenigstens noch niemand vermocht. Neben dem beständigen Ringen mit dem Sinne geht die Schwierigkeit, einen gleichwertigen und zugleich flüssigen Ausdruck für den meist abstrakten Inhalt zu finden. Überall hört man den lehrhaften Ton des philosophierenden Theologen, der dogmatisierende Verstand hat das Wort. Die Erkenntnis Ahuramazdas geschieht mittelst des Verstandes, wissen und die rechte Religion wählen, also Zoroastrier sein, ist eins. So ist es denn kein Wunder, wenn der Dichter in den Hintergrund tritt. Die Gâthâs sind zwar in metrischer Form abgefafst, also gedichtet, aber Zoroaster

ist kein Dichter. Nicht jeder Philosoph ist zugleich ein Poet wie Friedrich Nietzsche. Wir bewundern in den Gâthâs das tiefe sittliche Gefühl, den Glaubensmut, die Erhabenheit des ethischen Standpunkts ihres Verfassers, aber Poesie sind sie nicht oder doch nur eine recht hausbackene. Die metrische Form mag in ihnen sehr kunstvoll sein, das können wir aber nicht genügend beurteilen oder empfinden. Ihr Prinzip, das auf bloſser Zählung der Silben beruht, gleichgiltig, ob diese lang oder kurz sind, fällt uns zu wenig ins Ohr, so daſs wir aus ihm keinen scharfen rhytmischen Eindruck zu gewinnen vermögen. Dazu ist auch das Accentsystem noch nicht völlig deutlich aufgehellt. Bisweilen sind syntaktisch zusammengehörige Worte durch verschiedene Einschübe so weit voneinander getrennt oder scheinen es doch zu sein, daſs es schwer denkbar ist, der Hörer habe beim mündlichen Vortrage den Sinn erfassen können. Indes könnte dies auch gerade für eine sehr kunstvolle äuſsere Form im Aufbau der einzelnen Strophen sprechen und hat im Sanskrit Parallelen. Die Meinung, Zoroaster sei ein Dichter gewesen, erweist sich jedenfalls bei unbefangener, nicht voreingenommener Lektüre seiner Gâthâs als irrig.

Überall offenbart sich ein bis aufs höchste gesteigertes Pflichtgefühl. Gâthâ 44, Vers 5, zu Ende, fragt Zoroaster den Ahuramazda:

«Wer schuf die Morgenröten samt Mittag und Nacht?»

In der nächsten Zeile will er von ihnen noch etwas sie näher Bestimmendes aussagen, und was ist es, was er zu erwähnen weiſs?

«Die den Verständigen zur Arbeit mahnen.»

Ein Dichter hätte wohl etwas anderes von der schon an sich poetischen Morgenröte zu sagen gehabt, selbst wenn er nicht gleich eine rosenfingerige in ihr zu sehen brauchte. Und auch nur zu dem Verständigen, dem Einsichtigen spricht sie! Sonst finden sich übrigens gerade in demselben Liede einige schwungvollere Stellen. Wie unplastisch ist ferner die Schilderung der Hölle in Vers 20 der unten folgenden Gâthâ, und sie ist noch die ausführlichste von allen. Paradies und Hölle werden in den Gâthâs oft genug erwähnt, es heiſst dann aber immer nur ganz allgemein, die Seele des Frommen werde in ewiger Freude, die des Sünders in ewigem Leide weilen. Dem philosophierenden, fortwährend

mit dem Verstande operierenden Moralisten geht dichterische Phantasie vollkommen ab. Das Rind genieſst im Zoroastrismus eine hohe Wertschätzung. Zoroaster hat ihm, wohl der altarischen Mythologie folgend, einen eigenen «Schöpfer» und eine besondere «Seele» gegeben, die er redend und handelnd auftreten läſst; sie zufrieden zu stellen, ist er eifrig bestrebt. Aber beide, «Seele» und «Schöpfer», sind bei ihm doch wieder nur mehr zu philosophischen, poetisch phantasielosen Konstruktionen geworden. Dem Rinde, dem «edelsten der Tiere», hat der Prophet eine besondere Gâthâ (Nr. 29) gewidmet. Es klagt hier vor Ahuramazda wegen übler Behandlung durch den Landmann, in dessen Dienst es sich vertrauensvoll begeben habe. Schlieſslich wird ihm Zoroaster zum Schirmherrn bestellt. Die rührende Naivetät der ganzen Scene wird auch hier durch die lehrhafte Art und Weise der Deduktion abgeschwächt.

Wirklich selten sind Stellen, wo die Natur etwas zum Durchbruch kommt. Hierher gehören einige Notschreie des an seinem schlieſslichen Erfolge bisweilen verzweifelnden Religionsstifters, wie Gâthâ 46, 2:

«Ich weiſs, daſs ich arm bin, o Mazda,
Daſs ich nur wenig Vieh und Leute habe.
Ich klage dir's, schaue es an, o Ahura!
Leihe mir Hilfe, wie sie der Freund dem Freunde leiht,
Erfülle gerecht des frommen Sinnes Fleh'n.»

Die Gâthâs «Zoroasters Psalmen» zu nennen, ist jedenfalls kein glücklich gewählter Ausdruck. Mit den Schöpfungen der jüdischen Psalmisten ist der Begriff der höchsten poetischen Vollendung in Ausdruck wie Form untrennbar verbunden, die man in den Liedern des persischen Propheten vergebens sucht.

Wir lassen als Probe einer ganzen Gâthâ die 31ste in deutscher Übersetzung folgen. Mit einer allgemeinen Paraphrase wäre es nicht gethan, da es darauf ankommt, eine Vorstellung von der Weise des Originals zu erwecken. Die Übersetzung darf daher nicht etwa einen gefälligen, eleganten Eindruck machen wollen, den das Urbild nicht besitzt. Was dennoch Zoroaster mit der Sprache eines einfachen Hirtenvolkes geleistet hat, wie er sie zu ihr bisher wohl ganz ungewohnten Diensten gemeistert hat, das können wir nur ahnen. Im einzelnen ist in der folgenden Übertragung manches streitig.

1. «Euerer[1] Gebote eingedenk
Künden wir Worte, unerhört
Denen, die nach der Drudsch[2] Geboten
Des Ascha[3] Geschöpfe bedräuen,
Aber denen hocherfreulich,
Die dem Mazda ihr Herz geweiht.

2. Weil nun der Seele
Der bessere Pfad nicht deutlich ist,
So komme ich zu euch allen
Als Richter, wie Ahura Mazda
Mich kennt, zwischen beiden Parteien,
Auf daſs wir nach Aschas Gebote leben.

3. Wie du durch deinen Geist und dein Feuer
Und durch Ascha zwischen zwei Gegnern[4] die Entscheidung fällst,
Daſs es als Offenbarung gelte für die Richtenden[4],
Das sage, damit wir es wissen, o Mazda,
Mit der Zunge deines Mundes,
Auf daſs ich alle Lebenden bekehre.

4. Wenn Ascha zu erbitten ist
Und Mazda Ahura[5]
Nebst Aschi[6] und Armaiti[7],
Dann will ich aufrichtigen Sinnes erflehen
Mir machtvolle Herrschaft,
Durch deren Kraft wir die Drudsch überwinden.

5. Das sage mir, daſs ich's begreife,
Was ihr mir durch Ascha Bestes geben wollt,
Damit ich's erkenne durch den guten Geist

---

[1] Des Ahura Mazda und der Genien.

[2] Der Dämon der Lüge.

[3] Der Genius des ewigen Rechts und der Wahrheit. Häufig wird aber die Personifikation in den Gâthâs gar nicht empfunden; Ascha ist oft nur eine ethische Idee, wie auch eigentlich Aschi (Vers 4) und andere erst später lebendig gewordene Gottheiten.

[4] So nach der Überlieferung. Es soll sich um ein Gottesurteil mittelst Feuers handeln, durch welches die Wahrheit der Lehre Zoroasters augenfällig bewiesen werden soll.

[5] Wörtlich «die Mazda-Ahuras», Plural der Majestät. In den Gâthâs wechseln Ahura und Mazda noch häufig untereinander als Bezeichnungen für den höchsten Gott, oder dieser heiſst auch Mazda Ahura.

[6] Genie des Segens.

[7] Genie des frommen Gehorsams, später der Erde.

Und im Herzen bewahre, was mein Lohn sein wird,
Und was nur immer, o Mazda Ahura,
Nicht sein und was sein wird.

6. Dem wird das Beste zu teil werden,
Der da weifs und richtig kündet
Das Wort des Heils[1],
Der Wahrheit und Unsterblichkeit,
Nämlich Mazdas Reich (wird ihm zu teil),
Das durch frommen Sinn sich mehrt.

7. Der zuerst den Gedanken faſste,
Mit Licht die Räume zu füllen,
Das (war) in seiner Weisheit der Schöpfer Aschas,
An dem (Ascha) der Fromme eine Stütze haben soll;
Mehre es[2], Mazda, durch (deinen) Geist,
O Ahura, der du stets der Gleiche bleibst.

8. So erkannte ich dich gleich zu Anfang,
Mazda, als verehrungswürdig in meinem Geiste,
Als Vater des frommen Sinns[3],
Wie ich dich mit dem Auge schaute,
Als den wahren Schöpfer Aschas,
Den Herrn über die Thaten der Welt.

9. Bei dir war Armaiti,
Bei dir war auch der Schöpfer des Rindes[4] (und) der Verstand[5],
Als du ihm (dem Rinde), o Mazda Ahura,
Den Weg ins Belieben stelltest,
Entweder dem Landmann zu dienen
Oder dem, der nicht Landmann ist.

10. Da erwählte es (das Rind) von diesen beiden
Sich den arbeitsamen Landmann
Als rechtschaffenen Herrn,
Den Förderer des frommen Sinns.
Nicht wird, o Mazda, der Nichtlandmann[6],
Auch wenn er sich darum müht, guten Andenkens teilhaftig.

---

[1] Bisweilen auch als Genie personifiziert (Haurwatât), ebenso wie die Unsterblichkeit (Amertât) und Wahrheit (Ascha) in der folgenden Zeile.

[2] Dein Reich (Vers 6), deine gute Schöpfung.

[3] Auch personifiziert (Vohumanô).

[4] S. oben Seite 7.

[5] Der himmlische Verstand, wieder eine Abstraktion. Armaiti erscheint hier als Genie der Erde, welche dem Rinde wohlgesinnt ist.

[6] Der Nomade.

11. Seit du zuerst, Mazda, uns
Und die Geschöpfe schufst, mit Gewissen
Und Verstand, durch deinen Geist,
Seit du das Leben mit einem Leibe umgabst,
Seit du die Thaten und Worte (schufst),
Wodurch nach freiem Willen einer seinen Glauben bezeugen mag —

12. (Seitdem) erhebt seine Stimme
Der Trugredende wie der Wahrheitredende,
Der Wissende wie der Unwissende,
Nach seinem Herzen und Sinn;
Aber der nach rechter Einsicht Suchende
Fragt im Geiste, wo der Irrtum sei.

13. Was Offenkundiges einer erwägt
Oder was Geheimes, o Mazda,
Oder wer für eine kleine Schuld
Die höchste Buſse eintreibt(?),
Das mit klarem Auge beobachtend
Genau siehst du alles.

14. Danach frage ich dich, Ahura,
Was kommt und kommen wird,
Was als Haben gilt,
Von den Buchungen für die Frommen,
Und was, o Mazda, für die Lügner (Ketzer),
Und wie es zählt, wenn abgerechnet wird.

Zoroaster hat hier eine kaufmännische Vorstellung in sein System eingeführt: Ahuramazda führt über die Thaten der Menschen Buch, die guten verzeichnet er als «Haben», die bösen als «Soll». Die gegenseitige Aufrechnung beider entscheidet über das Schicksal der Seele. Nach Herodot (1, 137) durften die persischen Könige keinen ihrer Diener wegen eines Vergehens mit dem Tode bestrafen, ehe sie nicht seine bösen Thaten ihnen gegenüber mit den guten abgewogen hatten; waren die letzteren in der Überzahl, so muſste Begnadigung eintreten. Die Idee eines solchen Schuldbuchs der Seele ist dann auch in das Alte Testament übergegangen. Der kaufmännische Sinn des Persers kommt in dieser Anschauung charakteristisch zur Geltung und zu seinem Rechte. Er konnte sich gegebenenfalls fragen, ob er nicht vielleicht noch ein «Soll» riskieren könne, wenn er glauben mochte, es mit reichlichen «Habens» bilanzieren zu können. Welche Rolle kaufmännische Vorstellungen im Leben des Persers

spielten, sehen wir auch in der Phraseologie schon des Schâhnâmes, wo wir häufig Ausdrücke finden, wie «er lief den Zinsen nach und gab das Kapital preis», «mein Kapital war Blut und die Zinsen Leid», «der Handel (Bazar) ward hitzig» (d. h. die Sache ward ernst) und viele ähnliche.

15. Ich frage dich danach, welche Strafe
Den (trifft), der dem Lügner Macht schafft[1],
Dem Übelsthuenden, o Ahura,
Der nicht seinen Lebensunterhalt findet,
Ohne zu vergewaltigen des Landmanns
Vieh und Leute, des frommen.

16. Ich frage dich danach, wie der,
Welcher redlich die Macht von Haus,
Gau und Land[2]
Durch Rechtschaffenheit zu mehren strebt,
Wie er dir gleich, o Mazda Ahura,
Werde und durch welches Thun?

17. Glaubt unter beiden der Fromme
Oder der Lügner (Irrlehrer) das Maſsgebliche?
Der Wissende sage es dem Wissenden,
Nicht betrüge der Unwissende (jemanden).
Sei denn du, o Mazda Ahura, uns
Der Offenbarer des frommen Sinns.

18. Keiner von Euch höre
Auf des Lügners Worte und Befehle;
Denn er wird Haus, Dorf,
Gau und Land bringen
In Not und Tod.
Darum erschlagt sie mit der Waffe!

Zoroaster haſst die seiner Religion Widerstrebenden gründlich, aber zunächst will er sie nur innerhalb seiner Gemeinde selbst ausrotten. Zu religiösen Kriegszügen gegen Andersgläubige fordert er nicht auf. «Leid verheiſse ich dem, der uns Leid bereitet» (Gâthâ 46, 18) zeigt seine mehr defensive Gesinnung. Mehrere den Ungläubigen Verderben drohende Gâthâstellen beziehen sich auf das Schicksal der Seele nach dem Tode, nicht bereits auf irdische Verhältnisse. Die achämenidischen

[1] Durch jede böse That mehrt sich die Macht des Bösen, des Lügners, also der Gegner Ahuramazdas.

[2] D. i. der zoroastrischen Gemeinde.

Perser erscheinen durchaus tolerant gegen fremde Religionen. Die Zerstörungen altgriechischer Tempel datieren erst nach der Verbrennung von Sardes, Datis hat im Auftrage des Grofskönigs Weihgeschenke für Delos gestiftet (Herodot 6, 97). Erst unter den Sassaniden, wo der Klerus gelegentlich hohen politischen Einfluſs gewann, finden wir gewaltsame Bekehrungsversuche, besonders gegenüber den Armeniern.

19. Gehört werde, wer da kennt das Rechte,
Der kundige Arzt der Welt, o Ahura,
Der der Rede mächtig ist und zungenbegabt,
Die Wahrheit zu beweisen (bereit)
Durch dein rotes Feuer[1], o Mazda,
Zur guten Entscheidung zwischen beiden Parteien.

20. Wer den Frommen kränkt,
Dem soll künftig in Leid beschieden sein
Ein langes Leben und in Finsternis,
In Hunger, unter Drohworten;
An den Ort des Lügners[2] wird ihn
Infolge seiner Thaten sein (böses) Gewissen führen.

21. Mazda Ahura spende
Wohlfahrt und Unsterblichkeit
Aus seinem Schatze, und Gerechtigkeit,
Schutz seines Reiches,
Ausbreitung des frommen Sinns
(Dem), der ihm mit Gedanken und Thaten anhängt.

22. Klar ist dies dem Frommen,
Als einem, der wissenden Sinnes ist,
Der den Ascha samt dem guten Chschathra[3]
Mit Wort und That fördert.
Er (dieser Fromme) ist dir, Mazda Ahura,
Der wirksamste Gehilfe.»

Die logische Verbindung einer jeden Strophe mit der ihr vorhergehenden ist nicht immer ersichtlich. Besonders zwischen Vers 8 und 9 ist eine Lücke im Gedankengange. Auffällig ist auch, daſs keine Antworten Ahuramazdas auf Zoroasters Fragen erfolgen. Manchmal kann man diese («ich Ahuramazda war es»,

---

[1] Die Feuerprobe (vgl. oben Vers 3), zu der sich Zoroaster erboten haben soll.

[2] Die Hölle, von der in dem ganzen Verse die Rede ist.

[3] Personifikation des Reiches Ahuramazdas.

oder ein Ja) allerdings zwischen den Zeilen lesen, aber oft ist dies unmöglich (z. B. Vers 3, 14, 16). Auch in anderen Gâthâs bleiben die Antworten auf direkt ausgesprochene Fragen aus. Wir werden uns dies damit zu erklären haben, dafs diese Antworten in der prosaischen Predigt gegeben wurden, die man nicht mit überlieferte, und deren Leitsätze die Gâthâstrophen waren.

Wenn Zoroaster nach seinen Gâthâs kein Dichter war, so mufs er doch ein hinreifsender Redner gewesen sein, und in der That klingt uns aus seinen Liedern eine hohe Rhetorik vernehmlich entgegen. «Der Rede mächtig und zungenbegabt» nennt er sich selbst in Vers 19 oben. Ohne diese Gabe hätte er seiner Lehre nicht ein grofses Reich erobern können. Und zu seinen Lebzeiten mufs der Sieg seiner Religion entschieden gewesen sein. Denn nur eine ganz aufserordentliche Persönlichkeit konnte ihr diesen erringen, nicht etwa eine noch unausgebaute Kirche. Dazu war seine Lehre zu wenig auf weite Kreise berechnet, die Reaktion gegen ihre vornehme, tiefe Innerlichkeit trat auch nur zu bald ein. Die Analogie des Christentums, das erst nach seines Stifters Tode durch dessen Anhänger allmählich seine weite Ausbreitung gewann, pafst für den Zoroastrismus nicht.

Im jüngeren Awesta wird nun der Phantasie mehr Rechnung getragen. Da sitzen Ascha, der fromme Sinn und die anderen Abstraktionen Zoroasters in greifbarer Gestalt auf goldenen Thronen. Aschi, der wir in Vers 4 oben als einer Genie, jedoch ohne jeden charakteristischen äufseren Zug begegnet sind, tritt nun auf:

«In einer schönen Maid Gestalt,
Strotzend von Kraft, von prächt'gem Wuchs,
Mannbar, mit hochgeschürztem Kleid,
Aus edelem Geschlecht entstammt» (Jascht 13, 107).

Sie ist eine segenspendende Göttin von Fleisch und Blut geworden und spielt als solche eine wichtige Rolle. Wo sonst in den Gâthâs das Wort *aschi* vorkommt, hat es immer nur die Bedeutung «Belohnung, Segen»; die Verkörperung dieser Idee zu einem weiblichen Wesen ist hier also noch ganz im Entstehen begriffen. Ein hübsches jüngeres Gebilde ist auch die schöne Jungfrau, unter welcher sich die guten Thaten eines Menschen dessen Seele nach dem Tode vorstellen; natürlich fehlt

daneben das häfsliche Gegenstück nicht, die gemeine, verkommene Dirne, welche die bösen Thaten darstellt. Die «Seele des Rindes» klagt in den Gâthâs beweglich mit Gründen zu Ahuramazda, an einer späteren Stelle (Bundehesch 4, 2) schreit sie ihre Not kurz so laut hinaus, als wenn tausend Männer auf einmal schrieen. Der persische Geist verlangte solches. Zoroasters gesamtes System war ihm zu abstrakt. Wie er die populären alten Götter Mithra, Hauma, Werethragna, Tischtrija, die Frawaschi's (die Schutzgeister der Seelen) und wie sie alle heifsen, welche der Prophet verdrängt hatte, wieder aufnahm, so forderte er allenthalben Anregung für seine Phantasie und wollte an Stelle der durchgeistigten Gebilde Zoroasters körperliche, sein Auge und heiteres Gemüt erfreuende Gestalten sehen. Zwar steht auch jetzt noch Ahuramazda hoch über allen anderen Gottheiten, aber der Monotheismus, zu dem Zoroaster die altarische Religion ausgebildet hatte — da das Gute in ihr von vornherein für den schliefslichen Sieg bestimmt ist, so kann man im Grunde auch gar nicht einmal von einem Dualismus sprechen — dieser Monotheismus ist doch arg erschüttert, es sind wieder andere Götter neben Ahuramazda getreten, die dieser sogar gelegentlich um Beistand angehen mufs. Es ist hier nicht der Ort, die zoroastrische Religion im Zusammenhange zu schildern; eine kurze, für weitere Kreise berechnete Darstellung findet der Leser neuerdings in der «Christlichen Welt» vom 7. und 14. März 1901.

Die plastischen Göttergestalten des jüngeren Zoroastrismus konnten nun auch Dichter begeistern, und so finden wir in dem nachzoroastrischen Awesta manche wirklich poetischen Stellen. Allerdings sind sie auch hier nur in der Minderzahl. Wir dürfen eben nicht gleich von Hause aus zu hohe Anforderungen stellen.

Gebete wie das folgende (Jasna 26, 8—10) sind sehr häufig:

«Aller frommen Lehrer Frawaschis (Schutzgeister) verehren wir.
Aller frommen Schüler Frawaschis verehren wir.
Aller frommen Männer Frawaschis verehren wir.
Aller frommen Frauen Frawaschis verehren wir.
Aller frommen konfirmierten Knaben Frawaschis verehren wir.
Aller frommen Landsleute Frawaschis verehren wir.
Aller frommen Nichtlandsleute Frawaschis verehren wir.
Der frommen Männer Frawaschis verehren wir.
Der frommen Frauen Frawaschis verehren wir.

Alle guten, hilfreichen Frawaschis der Frommen verehren wir, seit Gajô-Maretan (dem ersten Menschen) bis zu dem sieghaften Sauschjant (dem künftigen Weltheilande).»

Wohlgemerkt, gehen dieser einförmigen Litanei schon sieben genau gleichgebaute Verse vorher. Nun, diese Gebete sollen gar nicht gedankenreich sein. Das ist für den Zweck, zu dem sie bestimmt sind, nicht notwendig. Die Verse müssen unter bestimmten Zeremonien recitiert werden, jede einzelne Gruppe der hier genannten Frawaschis muſs zu ihrem Rechte kommen, d. h. ausdrücklich mit Namen genannt werden (dies «mit Namen nennen» spielt im zoroastrischen Kult eine wichtige Rolle). Ein wirklich tiefes, schönes Gebet ist für einen Rosenkranz, der so und so oft abzubeten ist, zu gut. In solcher Erwägung dürfen wir von diesen mechanischen Formeln, die im übrigen ihrer Bestimmung durchaus angemessen sind, schon an sich nicht zu viel verlangen, in eine Litteraturgeschichte gehören sie zudem nicht hinein. Indes treten sie indirekt doch zur Litteratur in Beziehung.

Stereotype Wiederholungen sind für das zoroastrische Rituell charakteristisch. Die hohen sittlichen Anforderungen, wie sie der Stifter der Religion an seine Anhänger gestellt hatte, waren für den täglichen Gebrauch des Durchschnittsmenschen viel zu schwer. Die guten Gedanken, Worte und Werke, welche beständig von dem Zoroastrier gefordert wurden, wurden in ein äuſserliches, hochehrbares Zeremoniell gekleidet. Sehr früh hat die zoroastrische Kirche eine auffallende Vorliebe für Schematisieren und Einteilen angenommen. Wenn Zoroaster selbst rhetorisch ausmalt, wie der Fromme Haus, Gau und Land fördere, dagegen der Lügner (d. i. der Nichtzoroastrier) dem Hause, Dorfe, Gaue und Lande Verderben bringe (s. oben Gâthâ 31, Vers 16 und 18), so kann die spätere Priesterschaft es sich nicht versagen, hieraus eine ständige Stufenfolge zu machen, die dann auch in dem hierarchischen Priesterstaate ihren Platz findet. Die durch den Ritus vorgeschriebene «Anrufung mit Namen» erklärt die oben angeführte einförmige «Wir verehren-Litanei» genügend; das in ihr sich aussprechende Prinzip macht sich dann aber auch anderweitig geltend, wo es gar nicht nötig wäre. In einem Kapitel des Vendidâd heiſst es, das Honorar des Arztes betreffend:

«Einen Hausherrn soll er heilen um den Wert eines kleinen Stieres, einen Dorfherrn soll er heilen um den Wert eines mittleren

Stieres, einen Gauherrn soll er heilen um den Wert eines starken Stieres, einen Distriktsherrn soll er heilen um den Wert eines Viergespanns. Die Frau eines Hausherrn soll er heilen um den Wert einer Eselin, die Frau eines Dorfherrn soll er heilen um den Wert einer Kuh, die Frau eines Gauherrn soll er heilen um den Wert einer Stute, die Frau eines Distriktsherrn soll er heilen um den Wert einer Kamelin etc. etc.»

Und solche Wort für Wort getreuen Wiederholungen finden sich unzähligemal im Awesta, selbst in den poetischen Partieen; sie sind für dasselbe geradezu charakteristisch.

Im Mithra-Jascht heifst es (Vers 5):

«Er komme uns zur Hilfe her,
Er komme uns zur Förd'rung her,
Er komme uns zur Freude her,
Er komme uns zur Gnade her,
Er komme uns zur Heilung her,
Er komme uns zum Siege her,
Er komme uns zur Heiligkeit,
Er komm' uns zur Gerechtigkeit,
Der starke, mächt'ge, löbliche,
Verehrte, unbetrügliche
In dieser ganzen ird'schen Welt,
Mithra, der Weitgebietende.»

Hier wird Mithras Wirken ganz systematisch rubriziert, von der äufseren Hilfe in Leibesnöten an bis zur Unterstützung der Seele, nichts wird vergessen.

Von seinen Feinden heifst es in demselben Jascht (Vers 39, 40):

«Mit Adlerfedern ihre Pfeil',
Von wohlgespannten Bogens Sehn'
Geschnellt, zwar fliegen sie dahin,
Doch nicht erreichen sie ihr Ziel,
Weil voller Grimm und voller Zorn
Und nicht begütigt ab sie lenkt
Mithra, der Weitgebietende.

Und ihre wohlgeschärften Speer',
Sie fliegen aus der Hand dahin,
Doch nicht erreichen sie ihr Ziel,
Weil voller Grimm und voller Zorn etc.

Und ihre Schleudersteine auch,
Sie fliegen aus der Hand dahin,
Doch nicht erreichen sie ihr Ziel,
Weil voller Grimm etc.

Und ihre Schwerter, wohlgezückt,
Sie fallen auf der Menschen Köpf',
Doch nicht erreichen etc.

Und ihre Keulen, wohl geschwungen,
Sie fallen auf der Menschen Köpf',
Doch nicht erreichen sie etc.»

Gewifs haben wir es hier mit der allgemein poetischen Figur des Refrains zu thun, aber dieser überwuchert den eigentlichen Text völlig. Man war die Wiederholungen aus dem Rituell gewöhnt und konnte sich nun auch in mehr weltlicher Lyrik nicht genug daran thun. Und dieser Unempfindlichkeit gegen schon einmal Gehörtes begegnen wir in der gesamten awestischen Poesie.

Die Tiere sind schön schematisch in fünf Klassen eingeteilt (die im Wasser, die unter der Erde, die fliegen, die schnell laufen und die auf Klauen gehen — letztere zwei Arten umfassen die auf der Erde; bisweilen ist die Einteilung auch etwas anders); daher erscheint «fünfartig» auch in der Poesie als das ständige Beiwort der Tierwelt. Die Einteilungsmanie erstreckt sich auf alle möglichen Gebiete. Im Jascht an den Tischtrija-Stern (den Sirius) heifst es:

«Den Tischtrija verehren wir,
Den Stern voll Glanz und Majestät,
Nach dem die Wasser sehnen sich» —

weil er nämlich den Regen bringt. Die Diaskeuasten des Awestatextes können sich nun die vortreffliche Gelegenheit nicht entgehen lassen, die Wasser, welche sich nach dem Tischtrija sehnen, noch genauer zu bezeichnen und fügen aus einer anderen Stelle ein:

«Die stehenden und die fliefsenden, die der Quellen und die der Flüsse, die der Kanäle und die der Zisternen.»

Nun erst geht es wieder metrisch weiter. Solche stumpfsinnigen Einschübe lassen natürlich das Awesta häufig noch langweiliger erscheinen, als es oft genug schon ohnedem ist. Wenn man sie ganz hinwegdenkt, wird man vielfach einen günstigeren Eindruck gewinnen, obschon auch trotzdem noch vieles recht Unpoetische bleibt. Die Diaskeuasten störten dergleichen Prosazusätze nicht, weil sie sich nicht mehr bewufst waren, dafs sie damit metrische Stücke verunzierten. Erst europäische Gelehrsamkeit hat die Verse wieder entdeckt.

Ja, selbst die Neues schaffende Phantasie wird mitten in ihrer Thätigkeit in die Schablone hineingezwängt. Der Dichter hat die hübsche Hyperbel gefunden, dafs der mythische Fisch Kara mit seinen scharfen Augen jeden nur haarbreiten Wirbel im Weltmeere bemerke (Jascht 14, 29 und 16, 7). Zu einer solchen Weitsichtigkeit müssen nun aber Parallelen auch auf der Erde und in der Luft aufgesucht werden, der ursprüngliche Gedanke mufs noch durch andere Gebiete hindurchgehetzt werden, womöglich jedesmal mit einer Steigerung. So kann denn der Hengst in finsterster Nacht neun Meilen weit ein Pferdehaar auf dem Erdboden erkennen und sogar unterscheiden, ob es aus der Mähne oder aus dem Schwanze stammt. Das ist echt persische Übertreibung, wie sie im Awesta noch selten ist; ähnlich vermag im Schâhnâme Rustems Rachsch eine schwarze Ameise zwei Meilen weit auf dem Erdboden zu erkennen. Der Geier endlich sieht neun Länder weit aus der Luft ein handgrofses Stück Aas auf dem Boden liegen, ja sogar eines, das so winzig wie eine blinkende Nadel oder nur deren Spitze ist. Nun ist aus dem Gedanken alles herausgezogen, was herauszuziehen war, der Dichter ist also befriedigt.

Bei verschiedenen Völkern findet sich die sinnige Sage, dafs aus dem Blute Erschlagener oder auf dem Grabe Verstorbener Blumen erblüht seien (im Persischen gehört hierher z. B. die Blume «Sijâwuschblut»). Im Pârsismus wird auch dieser Gedanke schleunigst schematisiert: aus jedem einzelnen Körperteile des toten Urstiers sprossen Pflanzen hervor, so aus den Hörnern die Erbse, aus der Nase der Lauch u. s. w.

Wie musterhaft korrekt arbeitet des Dichters Einbildungskraft, wenn er dichtet (Jascht 5, 101):

«Tausend Kanäle hat der See (der sagenhafte Wourukascha),
Und tausend Abflüsse hat er.
Und jeder einzelne Kanal
Und jeder einzelne Abfluſs
Ist vierzig Tagereisen lang
Für einen Reiter gut zu Pferd.
An jedem einzelnen Abfluſs,
Da steht ein wohlgefügtes Haus
Mit hundert hellen Fenstern drin,
Mit tausend schöngeformten Säulen,
Zehntausend starken Pfeilern.»

Die Epik liebt bestimmte formelhafte Wendungen, aber in der zoroastrischen überschreiten solche Wiederholungen auch wieder alles Maſs. In dem mittelpersischen Prosaepos des Zarêr-Buches lesen wir unmittelbar hintereinander:

33. »Darauf sprach Dschâmâsp: ‘Wenn es Eurer Majestät gefällt, so stehet auf vom Erdboden und setzet Euch wieder auf den königlichen Thron; denn es muſs geschehen, wenn es geschehen muſs, auch wenn ich es nicht gesagt hätte.’ 34. König Wischtâsp aber erhob sich nicht und sah sich auch nicht um. 35. Da sprach der reisige Heerführer, der tapfere Zarêr, indem er hinzutrat: ‘Wenn es Eurer Majestät gefällt, so stehet auf vom Erdboden und setzet Euch wieder auf den königlichen Thron; denn ich werde morgen kommen und mit dieser meiner Kraft 15 Myriaden der Chioniten töten.’ 36. König Wischtâsp aber erhob sich nicht und sah sich auch nicht um. 37. Da sprach zu ihm Pâtchusrav, der Held der Mazdaverehrer, indem er hinzutrat: ‘Wenn es Eurer Majestät gefällt, so stehet auf vom Erdboden und setzet Euch wieder auf den königlichen Thron; denn ich werde morgen kommen und mit dieser meiner Kraft 14 Myriaden der Chioniten töten.’ 38. König Wischtâsp aber erhob sich nicht und sah sich auch nicht um. 39. Da sprach zu ihm Fraschôkart, der Sohn des Königs Wischtâsp, indem er hinzutrat: ‘Wenn es Eurer Majestät gefällt, so stehet auf vom Erdboden und setzet Euch wieder auf den königlichen Thron; denn ich werde morgen kommen und mit dieser meiner Kraft 13 Myriaden der Chioniten töten.’ 40. König Wischtâsp aber erhob sich nicht und sah sich auch nicht um. 41. Da sprach zu ihm der tapfere Held Spanddât, indem er hinzutrat: ‘Wenn es Eurer Majestät gefällt, so stehet auf vom Erdboden und setzet Euch wieder auf den königlichen Thron; denn ich werde morgen kommen, und bei der Herrlichkeit des Hormizd und bei der Religion der Mazdaverehrer und bei dem Leben Eurer Majestät schwöre ich den Eid, daſs ich keinen Chioniten lebend aus diesem Kampfe entkommen lassen will.’ 42. Da stand König Wischtâsp auf und setzte sich wieder auf den königlichen Thron.« (W. Geiger, Das Yātkār-i Zarīrān, in den Sitzungsberichten der philos.-philol. und histor. Klasse der k. bayr. Akad. der Wissenschaften 1890, S. 57).

Also fünfmal hintereinander fast wörtlich die gleichen zwei Verse, und auch im Folgenden lautet 43 fast genau wie 42, und 52, 57, 71 stimmen zusammen, von anderen, geringeren Wiederholungen zu schweigen.

In der übrigen mittelpersischen Prosa findet sich Ähnliches in dieser Weise nicht; die auch hier gelegentlich stereotyp erscheinenden Formeln sind anderer Art.

Wenn wir dann in der neupersischen Poesie sehen, daſs es

hier jedem späteren Dichter gestattet ist, Bilder und Formen, welche frühere geschaffen haben, ganz unbefangen zu wiederholen, ohne daſs man ihm darum den Vorwurf mangelnder Originalität macht, so kann man dies zwar mit jener zoroastrischen Neigung nicht unmittelbar in Zusammenhang bringen, aber die Parallele ist doch auffällig. Firdausî scheut sich nicht, in seinem Schâhnâme in ähnlichen Situationen genau die nämlichen Wendungen zu wiederholen. Rustem schwingt sich auf sein Roſs Rachsch «wie ein trunkener (brünstiger) Elefant» (956, 1516), 14 Verse später stöſst der Turanier Kâmôs lauten Kampfruf aus «wie ein trunkener Elefant», wieder 19 Verse darauf thut Rustem das Gleiche. Wie oft dieses Bild überhaupt in dem Epos vorkommt, läſst sich kaum zählen. Gewiſs ist dies bis zu einem gewissen Grade allgemein episch, aber so häufige Wiederholungen wie der Perser läſst sich nicht leicht ein anderer bieten. Die ganze persische Dichtkunst der letzten Jahrhunderte schreitet in den von den Alten ausgetretenen Geleisen einher; etwas Neues kann kaum noch gesagt werden, wenn man nicht gänzlich neue, bisher ungewohnte Bahnen einschlägt. Und dennoch hört man die altvertrauten «Rubinlippen», «Zuckermünder» u. a. immer von neuem gern wieder. Bei der geistigen Beweglichkeit des Persers ist dies ein auffälliger Zug; eine gewisse Naivität des Gemüts ist ihm trotz aller Verschlagenheit immer eigen gewesen.

Unter den Gebeten und Liturgien des Jasna, dem die bereits mitgeteilte Litanei (S. 14/15) angehört, sticht angenehm das neunte, an Haoma [1]) gerichtete Lied hervor, das als eines der gelungensten Stücke awestischer Hymnik gelten kann. Das Metrum ist achtsilbig, wie es die Übersetzung nachzubilden sucht:

1. Einstmalen um die Morgenzeit
Haoma zum Zarathuschtra trat,
Der's heil'ge Feuer schürte an,
Dazu die Gâthâs rezitiert'.

Der fragte ihn: «Wer bist du, Mann,
Wie in der ganzen ird'schen Welt
Ich niemals einen schönern sah
All meine Lebenstage lang?»

[1] Gesprochen Hauma. Personifikation des beim Opfer verwendeten Rauschtranks, des indischen Sômas.

2. Drauf dieser mir[1] erwidernd sprach,
Haoma, der fromm den Tod verscheucht:
«Ich bin, o Zarathuschtra mein,
Haoma, der fromm den Tod verscheucht.

Drum sammle, Spitamide[2], mich
Und presse mich zum Tranke aus,
Sing Lieder mir zum Preise, wie
Propheten früher schon gethan.»

3. Da fragte Zarathuschtra ihn:
«Wer hat als erster, Haoma, dich
Den ird'schen Wesen ausgepreſst?
Welch' Gnade ward ihm drob zu teil
Und was beschieden ihm als Lohn?»

4. Drauf dieser mir erwidernd sprach,
Haoma, der fromm den Tod verscheucht:
«Wiwanhant hat als erster Mensch
Den ird'schen Wesen mich gepreſst,
Zu teil ward diese Gnad' ihm drob
Und dies beschieden ihm zum Lohn,

Daſs ihm als Sohn geboren ward
Jima, der herdenreiche Fürst,
Aller Geschöpfe Herrlichster,
Der Menschen Sonnenähnlichster.

In dessen Reiche Mensch und Tier
Unsterblich war, auch Pflanz' und Wasser
Verdorrte nicht, versiegte nicht,
Daſs nie an Speise Mangel war.

5. In Jimas Reich, des Reisigen,
Gab weder Kält' noch Hitze es,
Nicht Greisenalter oder Tod,
Nicht Teufelssinn entsproſsnen Neid.

Wie fünfzehnjährig an Gestalt
Schritt Sohn und Vater gleich dahin,
Solange herrschte, herdenreich,
Jima, der Sohn des Wiwanhant.»

6. Da fragte Zarathuschtra ihn:
«Wer hat als zweiter, Haoma, dich,
etc.» (V. 3.)

---

[1] Als wenn Zoroaster selbst gesprochen hätte.
[2] Zoroasters Geschlecht.

7. Drauf dieser mir erwidernd sprach,
Haoma, der fromm den Tod verscheucht:
»Âthwija hat als zweiter Mensch
etc. (V. 4).

Daſs ihm als Sohn geboren ward
Thraetaona[1] aus dem Heldenstamm,

8. Der Dahâka, den Drach', erschlug,
Mit Mäulern drei'n und Köpfen drei'n,
Den schwarzgeäugten, tausendlist'gen,
Den überstarken Teufelsunhold,

Der Menschen frevlerischen Feind,
Den allerstärksten Unhold, den
Der böse Ahriman erschuf,
Der frommen Menscheit zum Verderb.«

9. Da fragte Zarathuschtra ihn:
»Wer hat als dritter, Haoma, dich
etc.« (V. 3.)

10. Drauf dieser etc.
Haoma, der etc.
»Held Thrita hat als dritter Mensch
etc. (V. 4).

Daſs ihm als Söhne sind gebor'n
Kersâspa und Urwâchschaja,
Der erste ein Prophete fromm,
Der zweit' ein hoher thatenreicher,
Gelockter Jüngling, keul'bewehrt.

11. Den hürnen Drachen schlug er tot,
Der Rosse und auch Menschen fraſs,
Den gelben, giftgeschwollenen,
Auf dem herumfloſs gelbes Gift

In Klafter Höhe, ekelhaft.
Kersâspa kochte sich auf ihm
Im Eisenkessel Mittagbrot.
Da brach dem Unhold aus der Schweiſs,

Er schnellte unterm Kessel vor
Und goſs das heiſse Wasser aus,
Daſs baſs erschreckt beiseite sprang
Der mannesmut'ge Held Kersâsp.«

12. Da fragte Zarathuschtra ihn:
»Wer hat als vierter, Haoma, dich
etc.« (V. 3.)

---

[1] Gesprochen Thraitauna.

13. Drauf dieser etc. (V. 4).
«Purschâspa hat als vierter mich
etc. etc.

Dafs ihm als Sohn geboren ward'st,
Wahrhaft'ger Zarathuschtra, du,
Aus Puruschâspas Haus der Feind
Der Teufel, Ahuras Prophet.

14. Berühmt in Airjanem Waedschô[1]
Hast, Zarathuschtra, du zuerst
Ahuna-wairja[2] rezitiert
Viermal, wie's heil'ger Brauch verlangt[3].

15. In Erdenlöcher zwangest du
Die Teufel, zu verkriechen sich,
Die eh'dem sich in Menschenleib
Auf dieser Erde tummelten.

Der du der Stärkste, Mächtigste,
Der Thätigste, Behendeste,
Der Allersiegeshaftigste
Von beider Geister Schöpfung wardst.»

Hierauf folgen noch allgemeine Anrufungen des Haoma, der mannigfache Gnaden verleiht. Das Lied ist für die Kenntnis der alten Mythen wertvoll; die meisten der erwähnten Heroen erscheinen auch in den späteren Sagen wieder. Die Episode, wie Kersâspa sich auf dem giftigen Wurme sein Mittagessen kocht, ist eine der reizendsten des ganzen Awestas.

Wir haben in dem Liede eine strophische Gliederung, auch die einzelnen Abschnitte sind in sich vierzeilig geordnet. Einzelne spätere Einschiebsel lassen sich deutlich als solche erkennen. Der interessante Hymnus gehört eigentlich nicht in den liturgischen Jasna hinein, sondern stammt vielmehr ursprünglich aus den Jaschts, den Lobliedern auf einzelne Gottheiten, die unsere beste Quelle für die Kenntnis der Mythologie bilden.

Als eine Art Epos kann man Jascht 19 bezeichnen, der eine Geschichte der «Majestät» enthält. Es ist dies ein eigenartiger persischer Begriff: Ein Herrscher bedarf der «Majestät», einer himmlischen Weihe, die sich aller Welt sichtbar in seiner

---

[1] Sprich Waidschô. Das sagenhafte Stammland der Arier.
[2] Das heiligste Gebet der Zoroastrier.
[3] Dazu die Glosse: Jedesmal mit lauterer Stimme.

äufseren Macht und in seinen Erfolgen kundgiebt. Fehlt sie ihm, so steht es mit seiner Legitimität übel, er kann sich auf die Dauer nicht halten. Gewöhnlich kann man sie dem, welchem sie verliehen ist, schon äufserlich ansehen; so sagt die Göttin Aschi einmal von Zoroaster (Jascht 17, 22): «Deinem Leibe ist Majestät verliehen.» Eine derartige abstrakte Vorstellung pafst durchaus in den Ideenkreis Zoroasters, sie wird wahrscheinlich auf ihn selbst zurückgehen. Gâthâ 51, 18 sagt er:

«Diesen Glauben erwählt Dschâmâspa
Hwôgwa, (und) des Besitzes Majestät,
In Gerechtigkeit, (und) das Reich (des Ahuramazda)
(Und) des (guten) Geistes gute Entscheidungen.»

Der «Besitz» ist die irdische Macht, die dem zum Zoroastrismus übergetretenen Dschâmâspa, König Wischtâspas Wezier, nun zur Belohnung zugefallen ist, im Gegensatz zu Ahuramazdas unsichtbarem Reiche; daran haftet eine Majestät. Anderweitig kommt das Wort in den Gâthâs nicht vor. Im 19. Jascht erscheint die Majestät schon mehr und mehr verkörpert, entweder als Vogel oder sie taucht in unbestimmter Gestalt in das Wasser unter und bleibt in ihm verborgen. Im späteren mittelpersischen Roman von Ardeschîr, dem Begründer des Sassanidenreiches, hat sie die Gestalt eines «sehr dicken Widders» angenommen. In der zitierten Gâthâstelle steht die Mehrzahl «Majestäten», wie auch sonst noch einigemal im jüngeren Awesta. Vielleicht hat man diese «Majestäten», womit übrigens gar nicht eine ausgesprochene Vielheit gemeint zu sein braucht, erst später in die verschiedenen Arten, wie die «königliche», die «arische», die «siegreiche», die «göttliche», geschieden, die dann erscheinen.

In historischer Zeit war die Anschauung, dafs, wer König sein wolle, die Weihe durch die unsichtbare Majestät besitzen müsse, in Persien ganz populär. Zur Sassanidenzeit haftete sie an der Dynastie, Usurpatoren wie Bechrâm Tschôbîn oder Bistâm konnten darum nicht die nötige Unterstützung im Volke finden. Mit «der Herrlichkeit Jehovas» im Alten Testament hat die zoroastrische Majestät eine gewisse Ähnlichkeit, doch scheinen beide durchaus unabhängig voneinander zu sein.

Die «königliche» oder die «Herrschermajestät» besitzt zunächst Ahuramazda selbst. Vermittelst ihrer hat er seine gute Schöpfung geschaffen und durch sie wird er auch dereinst das

jüngste Gericht herbeiführen. Ferner haben sie die sieben Ameschaspands, sowie alle anderen göttlichen Wesen, aber auch die «Heilande», die grofsen Propheten Ahuramazdas, wie sie bereits vor Zoroaster aufgetreten sind und noch ein letzter am Ende der Welt erscheinen wird.

Von dieser Majestät, die ihren himmlischen Besitzern natürlich für alle Ewigkeit anhaftet, gesellt sich nun sozusagen ein Ableger auch sterblichen Menschen bei, aber immer nur einem nach dem anderen, nicht etwa mehreren zugleich, und ihre Geschichte schildert der Jascht. Der Talisman, an dessen Besitz sich Weltherrschaft und Glück knüpfen, wird aber seinem Inhaber nicht zum Fluch, wie der Schatz der Nibelungen, er vernichtet ihn nicht, wenn er sich seiner unwürdig zeigt, sondern verläfst ihn einfach und giebt ihn allerdings damit dem Verderben preis. Wer zu ihrem Besitze nicht berechtigt ist, dem gelingt es überhaupt nicht, die Majestät in seine Gewalt zu bekommen. Der Jaschtdichter hat sich nicht zu einer ethischen Vertiefung der Sage aufgeschwungen, wie Grillparzer bei seinem «Goldenen Vliefs», sondern er hat sich damit begnügt, eine einfache historische Darstellung zu bieten.

25. «Die starke Herrschermajestät,
Die Mazda schuf, verehren wir,
Die hochgelobte, wirksame,
Die heilbegabte, fähige,
Von andern Wesen unerreicht.

26. Die da nachfolgte
Dem ersten König Hauschjanha
Auf seiner langen Lebenszeit,
So dafs auf Erden er beherrscht'
Die Teufel wie die Menschen all',
Die Zaubrer wie die Hexen all',
Despoten, Kavis, Karapans[1].
Der zu zwei Dritteilen erschlug
Die Teufel in Mâzenderân,
Die Lügenbrut in Warena[2].

27. (Vers 25.)

28. Die da nachfolgte
Dem reis'gen Tachmô-urupi,

[1] Alles Feinde der zoroastrischen Religion.
[2] Soll Gîlân sein.

So daſs auf Erden er beherrscht'
Die Teufel und die Menschen all',
Die Zaubrer und die Hexen all'.

29. So daſs er überwältigte
Die Teufel und die Menschen all',
Die Zaubrer und die Hexen all',
Daſs er den bösen Geist bezwang
Und auf ihm ritt wie auf 'nem Roſs,
Wohl ganze 30 Jahre lang
Um beide Enden dieser Erd'.

30. (Vers 25.)

31. Die da nachfolgte
Jima, dem herdenreichen Fürst,
Auf seiner langen Lebenszeit,
So daſs auf Erden etc. (V. 28).

32. Der vor den Teufeln sicher stellt'
Besitz und dessen Nieſsung auch,
Die Herden und ihr Futter auch,
Die Speise und die Lust daran.
In dessen Reich dem Essenden
Niemals an Essen Mangel war;
Unsterblich waren Mensch und Tier,
Und Pflanz' und Wasser nie versiegt'.

33. Nicht Kälte gab noch Hitz' es da,
Nicht Greisenalter oder Tod,
Nicht Teufelssinn entsproſsnen Neid[1],
In seinem Reich, das ohne Trug,
Bis zu der Zeit, wo selbst er an
Unwahrer, lügnerischer Red'
Gefallen fand und sie erkor.

34. Als er an lügnerischer Red'
Gefallen fand und sie erkor,
Da sah die Majestät man fliehn
Von ihm in eines Vogels Leib.
Wie nicht mehr sah die Majestät
Jima, der herdenreiche Fürst,
Der Liebling, floh er ruhelos,
In Ängsten vor dem bösen Feind
Und irrte auf der Erd' umher.

35. Zum ersten[2] wandt' die Majestät
Von Jima sich, dem Fürsten, ab

[1] Diese drei Zeilen sind aus Jasna 9,5 (oben S. 21) eingedrungen.
[2] Das erste Drittel, später ebenso einzeln das zweite und dritte.

Und wich so von Wiwanhants Sohn
In's Vogels Wâreghna Gestalt[1].
Die Majestät ergriff sich da
Mithra, der Weitgebietende,
Der alles hört, mit 1000 Sinnen.

36. Zum zweiten wandt' die Majestät
Von Jima sich, dem Fürsten, ab
Und wich so von Wiwanhants Sohn
In's Vogels Wâreghna Gestalt.
Die Majestät ergriff sich da
Der Sproſs aus Âthwijânschem Stamm,
Dem Heldenhause, Ferîdûn.

[37. Hier ist Jasna 9,8 (s. oben S. 22) eingeschoben.]

38. Zum dritten wandt' die Majestät
Von Jima sich, dem Fürsten, ab
Und wich so von Wiwanhants Sohn
In's Vogels Wâreghna Gestalt.
Die Majestät ergriff sich da
Der mannesmut'ge Kersâspa,
Daſs von den starken Menschen er
Nach Zar'thuschtra der stärkste ward,
Ob seiner hohen Manneskraft.

39. Die starke, hehre Manneskraft,
Die Manneskraft verehren wir,
Die niemals schläft, stets auf dem Sprung,
Auch auf dem Ruhsitz immer wacht,
Die dem Kersâspa folgte nach.

40. Der Dahâka, den Drach', erschlug,
Der Rosse und auch Menschen fraſs,
etc. (Jasna 9, 11 oben S. 22).

41. [Der] den Gandarwa mit goldner Fers' [erschlug],
Der offnen Rachens lief umher,
Den frommen Wesen zum Verderb;
[Der] die 9 Bastarde Pathanas [erschlug],
Die Bastarde des Niwika,
Die Bastarde Dâschtajânis;
[Der] Hitâspa mit der Mütz' von Gold [erschlug]
Und Warschawa, des Dâna Sohn,
Pitauna auch, den Hexenfreund.

---

[1] In ihm verkörpert sich auch der Genius des Siegs. Nach der Überlieferung der Rabe, doch gewiſs eher ein Raubvogel; nach Moses von Choren fiel auf Ardeschîr vorbedeutend der Schatten eines Adlers.

Vers 40 und 41 gehören augenscheinlich eigentlich nicht hierher, die in Klammern eingeschlossenen Worte sind unmetrisch. Verschiedene der genannten mythologischen Persönlichkeiten kommen anderweitig im Awesta nicht mehr vor.

42. Der Arzôschamana erschlug,
Mit starker Manneskraft begabt,
Den Starken, volksbeliebten . . .
Den Raschen, immer wachen Schleicher,
Der nie von vorn kam(?) . . .
. . . . . .[1]

43. Der den Snâvidhka noch erschlug,
Von hürnem Stamm, aus Stein die Hand.
Snâvidhka faſste solchen Plan:
'Ein Knabe bin ich, noch nicht groſs;
Doch werde ich dereinstmals groſs,
Mach' ich die Erde mir zum Rad,
Den Himmel mach' zum Wagen ich;

44. Den heil'gen Geist hol' ich herab
Aus seinem lichten Paradies
Und schlepp' den bösen Geist heraus
Aus seinem finstern Höllenschlund.
Die müssen mir den Wagen ziehn,
Der gute und der böse Geist —
Wenn mich zuvor nur nicht erschlägt
Kersâsp, der Mannesmutige.'
(Und richtig) erschlug ihn der mannesmutige Kersâspa *(unmetrisch).*
So büſste er sein Leben ein
Und ward des Leibes ledig so.

Snâvidhkas üppige Phantasie ist allerliebst, ebenso auch die schelmische Art, mit welcher der Dichter die ganze Episode behandelt.

Nunmehr wird die Majestät als die «unerreichbare» bezeichnet. Der Drache Dahâka versucht, sich ihrer zu bemächtigen — der nichtarische Usurpator möchte seine Herrschaft über Irân legitimieren —, aber das Feuer des Ahuramazda rettet die Majestät vor ihm, die sich nun in den sagenhaften See Wourukascha flüchtet, wo sie die Wassergottheit «Das Kind der Wasser» sich einfängt. Ahuramazda wünscht jedoch, daſs die Majestät wieder an einen Menschen komme. Der Turanier Franrasjan

[1] In diesem Verse ist vieles ganz unsicher und nur geraten.

(Efrâsijâb) unternimmt das Abenteuer, sie aus der Tiefe des Sees herauszuholen. Dreimal taucht er nackend in das Wasser hinunter; da er aber kein Arier ist, so scheitern seine Bemühungen. Damit ist die Epoche der ersten grofsen persischen Dynastie, der Pêschdâdier, abgeschlossen. Die Majestät hat sich schliefslich in den Hilmend in Sîstân geflüchtet, von wo die neue Dynastie der Kajanier ihren Ausgang nimmt. Auf sie geht nun die «königliche» Majestät wieder über, immer vom Vorgänger auf den Nachfolger, bis auf Zoroaster und den Herrscher seiner Zeit, den König Wischtâspa. Hier bricht die Erzählung ab. Die «siegreiche» Majestät erwartet im See Kansaja in Sîstân den einstigen Weltheiland, der mit seinen Helfershelfern das Reich Ahuramazdas endgültig aufrichten wird. Nach späterer Sage wird die jungfräuliche Mutter dieses Weltheilandes durch ein Bad in jenem See ihren Sohn empfangen.

Der Jascht klingt schliefslich in die folgende Prophezeiung aus:

96. Ascha vernicht' die arge Drudsch,
Aus übler Finsternis entstammt;
Vernichtet wird der böse Geist,
Der gute wird vernichten ihn;
Vernichtet wird das Lügenwort,
Das wahre wird vernichten es;
Es wird Haurwât und Amertât[1]
Hunger und Durst vernichten beid',
Es wird Haurwât und Amertât
Vernichten Durst und Hunger bös',
Die Flucht ergreift dann Ahriman,
Der Übles wirkt, ohnmächtiglich.»

Ein vollendetes Kunstwerk ist unser Jascht in der vorliegenden Form nun zwar nicht. Die Komposition ist vielfach locker, und vieles ist nachträglich hineingeschachtelt. Im Grunde ist das Stück aber einheitlich und stellt eine schöne Probe altpersischer Dichtkunst dar, die sichtlich einen freieren Flug nimmt, wenn sie sich von der Theologie losmacht. Dafs einer und derselbe Dichter die Snâvidhka-Episode und die letzte Strophe gedichtet habe, ist kaum zu glauben. Die sicherlich überwiegend priesterlichen Dichter des Awesta haben im allgemeinen wenig Humor gehabt.

[1] Die Genien der Fülle und Unsterblichkeit.

Dafs dem zoroastrischen Poeten der Natursinn nicht abging, zeigen einzelne Stellen wie die folgende (Jascht 8, 33), wo es von dem Regengenius Tischtrija heifst:

«Die Nebel treibt zusammen er,
Dafs heil'ge Wolken bilden sich,
Und vor den Winden fährt er hin.
Dann bläst dahinter, ihnen nach,
Der starke, gottgeschaff'ne Wind,
Läfst regnen, hageln das Gewölk
Weit über Flur und über Feld,
Über die sieben Weltteil' hin.»

Vom Vogel Wâreghna heifst es hübsch (Jascht 14, 19 f.):

19. «Der obenauf gesprenkelt ist
Und unten wollig ist am Bauch,
Der aller Vögel Schnellster ist
Und aller Flieger Hurtigster.

20. Allein von den Geschöpfen all'n
Erreicht den Pfeil im Fluge er,
Sei er auch noch so gut geschnellt.
Er fliegt auf Raub beim ersten Grau'n
Der Morgenröte früh hinaus,
Die Nachtkost suchend nicht bei Nacht,
Die Tagkost suchend nicht bei Tag.

21. Er streift im Flug der Berge Klüft',
Er streift im Flug der Firnen Höhn,
Er streift im Flug der Thäler Tiefen,
Er streift im Flug der Bäume Wipfel,
Auf Vogelstimmen lauschend stets.»

Ein Stück häuslichen Lebens im alten Irân schildert uns Jascht 17, 6 f.:

6. «Schön duftet es in dessen Haus,
In das Aschi, die Gütige,
Die Hilfbereite, setzt den Fufs,
Zu langem Bleiben aufgelegt.

7. Besitzungen besitzen sie (ihre Günstlinge),
Mit duft'gen Speisekammern drin,
Diwans, mit Decken schön belegt,
Und andrer prächt'ger Hausrat drin.

9. Mit Decken sind da schön belegt
Die Diwans, herrlich parfümiert,
Von schöner Arbeit, Kissen drauf,
Mit Gold verziert die Füfse.

10. Die Gattinnen erwarten sie
Auf den Diwanen hingestreckt,
Geputzt, mit Spangen reich geschmückt,
Vierkant'ge Ohrgehänge tragend
Und goldgefafste Edelstein'.

11. Die Töchter sitzen da, am Fufs
Mit Spangen, Gürtel um den Leib,
Schlankfingrig, schöngewachsenen Leibs,
So lieblich von Gestalt zu schau'n,
Dafs, wer sie sieht, sie auch begehrt.»

Leider ist im einzelnen sehr vieles unsicher, man kann aus den Versen aber doch auf einen hohen Kulturstand schliefsen.

Aus dem Vîspered und dem «Kleinen Awesta» brauchen wir hier keine Proben zu geben; beide sind ganz in der Weise des Jasna und der Jaschts gehalten, doch wenig originell.

In den rituellen Vendidâd finden sich einige Stücke eingestreut, die von den sie umgebenden trockenen Gesetzesvorschriften vorteilhaft abstechen.

Das formvollste Kapitel des ganzen Buches ist das zweite, die Geschichte Jimas.

1. Zar'thuschtra fragte Ahura:
«Ahura Mazda, heiligster
Geist, Schöpfer dieser ird'schen Welt,
Gerechter. Wem zuerst hast du
Dich von den Menschen offenbart,
Ahuramazda, noch vor mir?
Wen hast den Glauben du gelehrt,
Den mazda-zarathuschtrischen?»

2. Da sagte Ahuramazda:
«Jima, dem Schönen, Herdenreichen,
Ihm hab', o Frommer, ich zuerst
Mich von den Menschen offenbart,
O Zarathuschtra, noch vor dir.
Ihn hab' den Glauben ich gelehrt,
Den mazda-zarathuschtrischen.»

3. Ich sprach zu ihm, Zarathuschtra,
Ich, nämlich Ahuramazda:
«Sei du, herrlicher Jima, mein
Prophet und Glaubensmissionar.»
Drauf Jima mir erwiderte,
Der Treffliche, Zarathuschtra:

«Nicht pass' noch bin geschickt ich als
Prophet und Glaubensmissionar.»

4. Ich sprach zu ihm, Zarathuschtra,
Ich, nämlich Ahuramazda:
«Wenn du mir, Jima, nicht willst sein
Prophet und Glaubensmissionar,
So fördre doch die Schöpfung mein,
Und mehre mir die Schöpfung mein,
Und diene als Beschützer ihr,
Und wach' als Schirmer über ihr.»

5. Drauf Jima mir erwiderte,
Der Treffliche, Zarathuschtra:
«Ich fördre dir die Schöpfung dein,
Ich mehre dir die Schöpfung dein,
Ich diene als Beschützer ihr
Und wach' als Schirmer über ihr.»

6. Da bracht' ich ihm zwei Werkzeuge,
Ich, nämlich Ahuramazda.
Das eine, einen goldnen Stab(?),
Das andr' ein goldverzierter Dolch(?).

7. Jima betreibt die Regierung seines Reiches *(in Prosa)*.

8. Und es verflossen über Jimas Herrschaft 300 Jahre *(in Prosa)*.
Da wurde ihm die Erde voll
An kleinem und an grofsem Vieh,
An Menschen, Hunden, Vögeln,
An roten, hellen Feuern.
Nicht fanden Platz nun weiterhin
Das Vieh und nicht die Menschen mehr.

9. Da that dem Jima dies ich kund:
«Trefflicher Jim', Wiwanhants Sohn,
Voll wurde diese Erde jetzt
An kleinem und an grofsem Vieh,
An Menschen, Hunden, Vögeln,
An roten, hellen Feuern.
Nicht finden Platz noch weiterhin
Das Vieh und nicht die Menschen mehr.»

10. Da zog Jima den Sternen zu,
Nach Süden, auf der Sonne Bahn.
Er bohrte in die Erd' hinein
Mit seinem goldnen Stabe
Und ritzte sie mit seinem Dolch.

«Geliebte, heilige Erde,
Reg dich und heb dich auseinand',
O Mutter du von Mensch und Vieh.»

11. So spaltet' Jima diese Erd',
Daſs sie ein Drittel gröſser ward,
Als sie zuvor gewesen war.
Auf ihr nun fanden Platz das Vieh,
Die Herden und die Menschen,
Nach ihrem Wunsche und Begehr,
Wie jedem sein Begehren war.

Nach 600 und 900 Jahren wiederholen sich dieselben Vorgänge, Jima vergröſsert die Erde noch zweimal um je ein Drittel. Natürlich ist der Wortlaut dieser beiden Episoden genau der gleiche wie in der ersten obigen.

Der Ackerbau ist ein echt zoroastrisches Thun, das den Teufeln, den ahrimanischen Dämonen, sehr peinlich ist.

«Wenn's Korn aufgeht, so schwitzen sie,
Wenn man es worfelt, husten sie,
Wenn man es mahlt, so jammern sie,
Wenn man es bäckt, so farzen sie»

schildert Vendidâd 3, 32 sehr drastisch die Wirkungen.

Aus den rituellen Partieen des Vendidâd Proben zu geben, ist hier nicht der Ort. Zwar sind sie durchweg in dialogischer Form abgefaſst (Zarathuschtra befragt den Ahuramazda), litteraturgeschichtlich sind sie aber darum ebensowenig wie der jüdische Pentateuch oder das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch.

Eine deutsche Übersetzung des Awestas ist ein dringendes Bedürfnis, da diejenige Spiegels (3 Bände, Leipzig 1852—1863) veraltet ist. Neuere Übertragungen einzelner Teile haben besonders Bartholomae und Geldner geliefert, doch sind diese meist in gelehrte Zeitschriften verstreut und Nichtfachleuten schwer zugänglich. Vgl. indes Bartholomae, Arische Forschungen, 3 Hefte, Halle 1882—1887 (u. a. Jasna 28, 29, 30, 44, Jascht 1, 19), Geldner, Studien zum Awesta, Straſsburg 1882 (Eine Anzahl kleinerer Jaschts u. a.), sowie «Drei Yasht aus dem Zendawesta» (14, 17, 19), Stuttgart 1884.

ZWEITES KAPITEL.

Die altpersischen Keilinschriften und die Pechlewî-Litteratur.

Dafs auch die alten Perser des Westens eine nationale Litteratur besessen haben, können wir aus den Nachrichten der Griechen schliefsen. Ktesias, Herodot, Chares von Mitylene teilen Erzählungen mit, die auf unmittelbare persische, zum Teil auch medische Überlieferung zurückgehen. Wie weit allerdings diese Erzählungen etwa gar schon in gebundener, epischer Form schriftlich aufgezeichnet waren, können wir nicht wissen, doch spricht nichts gegen eine derartige Annahme. Persische Phantasie ist in ihnen allen zu erkennen.

Erhalten sind uns aus achämenidischer Zeit nur Felsinschriften der Könige, deren Bedeutung nicht auf der litterarischen Seite liegt. Als Siegesurkunden reden sie eine stolze Sprache, das Selbsbewufstsein der Grofskönige, der Herrscher der Welt, spricht aus ihnen. Der Stil ist einfach aber grandios, wahrhaft lapidar, die Sprache edel. Ein Einflufs der Redeweise der babylonisch-assyrischen Inschriften, aus deren Schriftzeichen ja auch die achämenidische Keilschrift gebildet war, läfst sich übrigens nicht verkennen. Die oftmalige Wiederholung bestimmter Sätze, die wir aus dem Awesta kennen, findet sich auch hier; z. B. kehrt der folgende Befehl des Darius I. an seinen Feldherrn, so oft er einen solchen gegen Empörer aussendet, stets fast wörtlich wieder:

«Da (war) ein Perser Namens X., mein Diener. Den sandte ich nach Y., also sprach ich zu ihm: 'Ziehe hin! Das Heer, das abgefallen ist (und) sich nicht (mehr) mein nennt, das schlage!' Darauf zog X. fort.»

Würde man alle Wiederholungen in den Inschriften weglassen, so würde ihr Umfang auf weit über die Hälfte zusammenschrumpfen.

Ganz in awestischem Stile, fast wie ein Glaubensbekenntnis, klingt das viermalige «welcher schuf» in der öfter vorkommenden Formel:

«Ein grofser Gott (ist) Ahuramazda, welcher jenen Himmel schuf, welcher diese Erde schuf, welcher den Menschen schuf, welcher die Freude schuf für den Menschen.»

Charakteristisch heifst es dann aber weiter:

«Der den Darius zum König machte, zum einzigen König unter vielen, zum einzigen Gebieter unter vielen» —

der König von Gottes Gnaden gehört mit in das Glaubensbekenntnis hinein.

Die nationale Einigung Persiens durch die Sassaniden, welche nach der Griechenepoche ganz ausgesprochen wieder an die alte Religion des Landes anknüpften, hat dann der litterarischen Thätigkeit einen lebhaften neuen Anstofs gegeben. Von den Parthern blieb der Name für die Sprache dieser Periode, Pechlewî, d. i. Parthisch, wofür sich neuerdings auch die zuerst von Salemann gebrauchte Bezeichnung «Mittelpersisch» eingebürgert hat. Der Stil der in dieser Sprache geschriebenen Litteratur schien auf den ersten Blick höchst kompliziert, infolge des merkwürdigen Schriftprinzips, unter dem sie in Erscheinung tritt. Mit den Schriftzeichen, die aus dem aramäischen Alphabete gebildet worden sind, entnahm man zugleich eine ziemliche Anzahl aramäischer Worte und verwandte sie als Ideogramme für die entsprechenden persischen. So schrieb man aramäisches *lahmâ* («Brot»), sprach aber persisch *nân* («Brot»). Traten Flexionsendungen an solche Ideogramme, so fügte man diese persisch an, schrieb also *lahmâ-ân* («Brote») und sprach *nân-ân*. Lange Zeit hat man das wahre Wesen dieser Mischung von Aramäischem und Persischem verkannt, obgleich eine ganz deutliche Nachricht darüber bei Ibn Mokaffa vorlag, und sich also das sassanidische Persisch als ein Kauderwelsch vorgestellt, das man am besten mit dem Rotwelschen vergleichen mag. Wenn der vagabundierende Handwerksbursche oder der gartende Landsknecht im 17. Jahrhundert sagte: «Wenn mich meine *Leissling*-e *nopel* be-*sefel*-n, d. h. wenn mich meine Ohren nicht betrügen», so war das genau wie Pechlewî. Die (kursiv gedruckten) in die deutsche Sprache eingesprengten rotwelschen Worte, mit deutschen Endungen und Präfixen etc. versehen, entsprechen genau den aramäischen Worten im Pechlewî und ihrer Behandlung in der fremden Umgebung. Vielleicht würde die Analogie des Rotwelschen die Anhänger jener wunderlichen Theorie über das Mittelpersische noch in ihrer Meinung bestärkt haben, es scheint aber niemand auf sie verfallen zu sein. Man hat wohl bei ihr eher an die einstige Überflutung des Deutschen durch französische

Lehnwörter (etwa in der Sprache Friedrichs des Grofsen) und Ähnliches gedacht. Allmählich hat man aber, besonders auf Grund alter Nachrichten, erkannt, dafs die fremden Elemente im Pechlewî eben nur graphisch verwendet sind, und so liest man einen mittelpersischen Text heute rein persisch.

Die Sache ist auch gar nicht so ungeheuerlich, wenn man den Ort in Betracht zieht, an dem sie erscheint. Im Achämenidenreiche war das Aramäische die Kanzleisprache. Man hat für sie natürlich auch eine aramäische Schrift verwendet, denn die Keilschrift grub man nur auf Stein (auch Siegeln) ein. Die spätere sassanidische, ebenfalls aramäische Schrift ist nun sicherlich aus der älteren abgeleitet worden. Wie die achämenidischen Perser die Keilschrift der Assyrer nachbildeten, so werden sie, oder vielleicht schon vor ihnen die Aramäer selbst, von diesen auch das Prinzip entlehnt haben, ganze fremdsprachliche Worte als Ideogramme zu übernehmen, sie aber in der eigenen Sprache auszusprechen. Wie sumerisches — oder wie man es nennen will — *patesi* («Statthalter») im Babylonisch-Assyrischen zwar geschrieben aber doch *ischakku* gesprochen, oder *inak* («er machte») geschrieben aber *episch* gesprochen wurde, so schrieben die Perser aramäisches *lahmâ* («Brot») und sprachen es persisch *nân* aus. Dies geschah wohl schon im altpersischen Aramäisch. Der Zusammenhang zwischen mittelpersischem und altpersischem Aramäismus — wenn man so sagen darf — ist zwar mangels altpersischer Urkunden aus der königlichen Kanzlei nicht handgreiflich nachzuweisen — vielleicht beschert uns Ägypten noch solche — er ist aber äufserst wahrscheinlich. Zur Arsaciden- oder gar zur Sassanidenzeit hätte man auf das sonderbare Ideogrammsystem sicher nicht mehr verfallen können.

Aus dem Mittelpersischen sind uns nur Prosaschriften erhalten. Ihr Stil ist einfach, die älteste neupersische Prosa kann direkt als Fortsetzung der mittelpersischen gelten. Man kann einen Pechlewîtext, natürlich unter Berücksichtigung der eingetretenen lautlichen Veränderungen, Wort für Wort in das Neupersische übertragen, und er bleibt verständlich — da das Neupersische uns als lebende Sprache noch greifbar naheliegt, so empfiehlt sich dieses Verfahren überhaupt prinzipiell dem Pechlewî gegenüber — ein Verhältnis, das zwischen Alt- und Mittelpersisch in solchem Umfange durchaus nicht besteht.

Leider ist der weitaus gröfste Teil der auf uns gekommenen mittelpersischen Litteratur theologisch, und, wir sagen nicht darum, aber doch immerhin meist recht nüchtern und langweilig.

Eines der wichtigsten Werke aus ihr ist der Bundahischn (Bundehesch), der wertvolle alte, kosmogonische und andere Sagen enthält, die fast alle auf jetzt meist verloren gegangene Awestatexte zurückgehen. In der mittelpersischen, wenig eleganten Prosa klingt alles noch lehrhafter, als oft bereits im Awesta. Dabei tritt in dieser gesamten späteren geistlichen Litteratur überall das Bestreben hervor, im Awesta gegebene Andeutungen weiter auszuspinnen, und dies geschieht dann gewöhnlich in der uns bereits bekannten schematisierenden Weise. So werden z. B. aus den fünf zoroastrischsten resp. fünf unzoroastrischsten Orten des Vendidâd im Minochired zehn. Der mythische dreibeinige Esel im Meere ist nach der Schilderung des Bundehesch ein frommes Monstrum, das einer geradezu blödsinnigen Phantasie entstammt ist — wenn eine alte Sage vorhanden gewesen ist, so mufs diese hier gründlich mifsgedeutet worden sein.

Hübscher ist das Buch von Artâ Wîrâfs Himmel- und Höllenreise. Doch ist es auch rein theologisch; für ganz äufserliche, nur rituelle Sünden, wie Sprechen während des Essens, barfufs Umherlaufen (dies ist streng verboten, weil der Pârse sich durch Hineintreten in Schmutz religiös verunreinigt), werden schreckliche Strafen verhängt. Die Verdammten in der Hölle sind dicht zusammengedrängt, aber doch fühlt sich jeder einzelne völlig verlassen und ganz allein, ein Tag dünkt ihn so lang wie 1000 Jahre. Unter anderen läfst Ahuramazda den Zoroaster die Seele Kersâspas in ihrer Pein sehen; durch Schilderung der Leiden der Sünder erbaulich auf die Lebenden zu wirken, war priesterliche Taktik.

Rein lehrhaft sind eine Anzahl Schriften des guten Rats, an deren Spitze der Minochired («der Geist des Verstandes») steht. Es handelt sich hier um Belehrung über religiöse wie auch weltliche Dinge. Das gleiche Thema behandeln der Saddar («100 Kapitel»), Dâtistân-i dênîk («religiöse Entscheidungen») u. a. Als bewährte Ratgeber erscheinen der weise Ôschnar, der aus dem Awesta nur dem Namen nach bekannt ist und später als Minister des Kai Kâôs galt, sowie der weit berühmtere Wesier Chosrô Anuschîrwâns, Buzurgmichr. Diese Schrift-

gattung ist bei den Persern stets sehr beliebt gewesen. Sie hat dann auch bei den Arabern grofsen Anklang gefunden, die zahlreichen sehr alten arabischen «Adab»-Bücher über «gutes Benehmen und Anstand» gehen auf persische Vorbilder zurück. Und auch bei den Persern selbst ist die Adab-Litteratur immer populär geblieben.

Zu diesem Genre gehört auch das Rätselbuch des Zauberers Acht und des Jôscht Frijân, das ebenfalls eine in dem uns erhaltenen Awesta nur ganz kurz angedeutete Episode weiter ausführt. Von den 33 (im Awesta 99) Rätseln, die Jôscht sämtlich richtig rät, sei hier eines erwähnt, das einen altiranischen Weiberkenner oder wenigstens einen, der dies sein wollte, zum Erfinder hat. Eine verheiratete Frau, die noch nie gelogen haben soll, erklärt unter Androhung des Todes, wenn sie nicht die Wahrheit sage, dem Weibe liege mehr an schönen Kleidern und den ehelichen Freuden im allgemeinen, als an ihrem Manne im besonderen. Komisch ist hier auch die Ausrede, durch ein plötzlich eingetretenes natürliches Bedürfnis am Weiterraten verhindert zu sein, und dieser Entschuldigungsgrund wird als durch den Usus gebilligt anerkannt. Das Rätselaufgeben scheint eine beliebte Unterhaltung gebildet zu haben. Manche Rätselfragen erinnnern an solche im Awesta, wie: Wo ist es auf dieser Erde am schönsten? Die Antworten sind keineswegs immer geistreich. Auch im Schâhnâme finden sich einzelne Rätselepisoden, und im späteren Neupersischen werden uns dann noch Rätsel anderer Art begegnen.

Wenn sich dann auch eine Sammlung von «Briefmustern», wie sie späterhin sehr beliebt wurden, bereits im Pechlewî vorfindet, so ist dabei zu bemerken, dafs diese Schrift nicht alt ist, also keinesfalls als frühes Vorbild gedient haben kann.

Sonst ist uns von der weltlichen mittelpersischen Litteratur leider nur wenig erhalten. Einen epischen Charakter haben die Bücher von Zarêr und Ardeschîr. Doch sind beide ebenfalls Prosawerke. Und zwischen Prosa und gebundener Form ist wohl schon in alter Zeit ein starker Unterschied in der Ausführung gewesen. Wenigstens läfst hierauf die älteste neupersische Prosa schliefsen. In dieser herrscht nämlich eine strenge Nüchternheit, der Schriftsteller läfst seiner Phantasie nie die Zügel schiefsen, wie dies in der Poesie überall der Fall ist. Dafs aber auch der

sassanidische Litterat bereits die Phantasie besafs, die wir bei dem neupersischen Dichter dann gleich so überreich entwickelt vorfinden, das beweisen einzelne Stellen in der sonst so gemessenen mittelpersischen Prosa.

«Und das Heer des Reiches von Îrân war so zahlreich, dafs das Getöse bis zum Himmel emporstieg, und das Stampfen der Füfse bis zur Hölle drang. Siebzig Tage lang wurde es nicht hell (wegen des Staubes, den das Heer aufwirbelte), und die Vögel fanden kein Nest, aufser wenn sie sich auf den Köpfen der Pferde oder auf den Spitzen der Lanzen oder auf dem Gipfel eines hohen Berges niedersetzten. Vor Staub und Dampf konnte man Tag und Nacht nicht unterscheiden.»

Das ist echt persische Übertreibung. Desgleichen:

«Wenn er mit dem Schwerte nach vorwärts schlug, so tötete er zehn Feinde, und wenn er es zurückzog, elf (sieben auf einen Streich ist dem Perser zu bescheiden).»

Doch ist dergleichen immerhin nur spärlich. Im Awesta finden sich solche Hyperbeln höchstens in der weit gröberen Weise, dafs es heifst, einzelne Helden hätten 100, 1000, 10000 erschlagen, was übrigens die spätere Zeit ebenfalls beibehalten hat.

«Das ist die Wahrheit ganz gewifs,
Dafs Teufelsdiener ich erschlug,
Soviel ich Haar' am Kopfe trag'» (Jascht 5, 77)

ist kein besonders originelles Bild; zu diesem Genre gehören Zählungsweisen wie: gute Werke soviel wie Blätter am Baume, Sandkörner in der Wüste, Tropfen beim Regen (Saddar 8, 2). Bilder, wie die Finsternis sei mit der Hand zu greifen (Bundehesch 28, 47), der Gestank lasse sich mit Messern durchschneiden (Minochired 7, 31), werden auch schon auf das Awesta zurückgehen. Die hübsche Schilderung des hürnenen Drachen in Jasna 9, 11 (s. oben S. 22) gewinnt durch die spätere schematische weitere Ausführung (seine Zähne waren so lang wie Kersâsps Arm, sein Ohr länger als 14 Schilfgräser [?], sein Auge grofs wie ein Rad, sein Horn hoch wie ein Baumast) durchaus nicht.

Vergleiche sind in der alt- und mittelpersischen Kunst der Darstellung nicht gerade zahlreich, doch in genügender Menge vorhanden, um ihnen einige Bemerkungen hier widmen zu können.

Charakteristisch für den Zoroastrismus, der die Viehzucht begünstigt, ist das Bild eines sich vor dem Wolfe ängstigenden

Schafes. So fürchten die Teufel den Geruch eines gestorbenen Frommen derartig, wie das Schaf den Wolf (Vendidâd 19, 33), die Erde erschrickt beim Fall eines Meteors wie ein Schaf, das der Wolf anfällt (Bundehesch 30, 18). Der Wolf spielt auch eine Rolle in einem leider im einzelnen unklaren Vergleiche (Vendidâd 13, 8). Die böse Brut des Lügenunholds vernichtet ein Frommer durch gute Thaten noch im Keime so gründlich, wie wenn ein «vierbeiniger Wolf das Kind aus dem Leibe der Mutter herausrisse» (Vendidâd 18, 38). Echt zoroastrisch sind auch der Ackerbau wie die Gründung einer Familie. Daher sehnt sich die brach liegende Erde nach Bebauung

«Wie eine schöngewachs'ne Maid,
Die lange Zeit blieb kinderlos,
Nach einem braven Mann sich sehnt» (Vendidâd 3, 26).

«Wer diese Erde baut und pflanzt,
Von rechts nach links, von links nach rechts,
Dem spendet reiche Fülle sie,
Wie wenn ein Freund dem teuren Freund,
Auf schwell'ndem Diwan hingestreckt,
Den Sohn zusendet oder ein Geschenk» (Vendidâd 3, 25) —

die Schlufszeile ist nicht ganz klar. Anâhitâ umgiebt schirmend alles Mazdajasnische wie eine Hürde (?) die Herde (Jascht 5, 90); den Srauscha hegen die Frommen so sorgsam, wie ihre Schäferhunde (Jascht 11, 7); ein edles Kamel steht da und schaut um sich wie ein souveräner Fürst (Jascht 14, 13).

Aus dem Kriegsleben: Die Frawaschis streiten für ihre Schützlinge

«Gleichwie ein wackrer Wagenkrieger
Um wohlerworbenen Besitz
Waffenumgürtet kämpft und ficht» (Jascht 13, 67)

und fliegen eilig zu ihnen hernieder wie «ein wohlbefiederter Vogel» (Vers 70). Werethragna schirmt ein Haus wie ein gewaltiger Adler (seine Fittiche ausbreitet), oder Regenwolken hohe Berge umhüllen (Jascht 14, 41).

Der Tischtrija-Stern eilt am Firmamente dahin

«Gleichwie ein Pfeil im Himmelsraum,
Den Erechscha, der Schütz', entsandt,
Der Meisterschütz' der Arier,
Vom Berge Airjôchschuta aus
Fern nach dem Chwanwantberge hin.»

Desgleichen entflieht der Leichendämon beim Hersagen der Gâthâs wie ein von der Sehne geschnellter Pfeil und wird elend wie welkes Gras (Vendidâd 9, 46). Wer einem Ketzer Hauma oder geweihte Opfergaben giebt, «der thut nichts Besseres, als wenn er ein Heer von 1000 Rossen gegen mazdajasnische Niederlassungen heranführte, daſs es die Männer erschlage und das Vieh fortschleppe» (Vendidâd 18, 12); wer einen Häretiker, den man glücklich in Fesseln gelegt hat, wieder freiläſst, «der thut nichts Besseres, als wenn er einen skalpierte» — beides sind niederträchtige Handlungen (Vendidâd 18, 10); wer mit einem Weibe während der Periode Umgang hat, thut nichts Besseres, als wenn er seines Sohnes Leiche im Feuer briete (Vend. 16, 17). Dagegen ist das Geschenk eines Hühnerpaars soviel wie ein Palast aus 100 Säulen, 1000 Balken, 10000 Fenstern(?) wert (Vend. 18, 28). Hauma droht mit seinem Zorn, dem

«Der du vom Pressen fern mich hältst,
Wie einen Dieb, des Haupt verfiel» (Jasna 11, 3) —

die Haumapflanze erfüllt ihren Zweck nur, wenn ihr Saft ausgepreſst und zum Opfer getrunken wird, also nicht, wenn man sie ungepreſst aufhebt, wie man einen zum Tode verurteilten Dieb in Gewahrsam hält. Ein Frommer wirkt durch seine korrekte Handlungsweise so wohlthätig, «wie der Wind aus Süden, der die ganze irdische Welt fördert, mehrt und zunehmen läſst» (Âfrîngân[1] 4, 6); der Mazdaglaube nimmt alle bösen Gedanken, Worte und Werke aus des Frommen Herzen hinweg, wie ein starker Südwind den Himmelsraum durchfegt (Vend. 3, 42), oder er überragt alle anderen Religionen derartig, wie der See Wourukascha alle anderen Seen[2], ein Hauptstrom seine kleineren Nebenflüsse, ein groſser Baum die kleineren überschattet, der Himmel die Erde überwölbt (Vend. 5, 23—25). Ein Ahunawairja-Gebet wirkt auf Ahriman wie ein Wurf mit einem Quadersteine, ein anderes Gebet wie eine Folterung mit flüssigem Erze (Jascht 17, 20); Ahuramazdas Worte vernichten im Herzen alle bösen Gedanken, Worte und Werke wie das Feuer trockenes Holz (Jasna 71, 8). Der Leichendämon schmiegt sich unter die Fuſssohlen oder

[1] Aus dem «Kleinen Awesta».

[2] Dieser alle Wasser aufnehmende See erscheint auch in einem unverständlichen Vergleiche Vend. 21, 4.

Zehen eines Toten so eng, als wäre er ein Fliegenflügel (Vend. 8, 69, 70); Mithras Leib strahlt wie der leuchtende Mond, sein Antlitz glänzt wie das des Tischtrija (Jascht 10, 142, 143); wie die Sonne siegreich über den Elburz heraufkommt, so überwindet Mithra, wenn man zu ihm betet, des Ahriman Willen (Jascht 10, 118). Das Gemüt ist in Unruhe wie eine vom Winde getriebene Wolke (Jasna 9, 32); wer das Ahunawairja-Gebet verstümmelt betet, dessen Seele wird Ahuramazda vom Paradiese fernhalten, soweit wie an Länge und Breite die Erde ausmacht (Jasna 19, 7).

Der Hund wird Vendidâd 13, 44 ff. der Reihe nach mit acht Ständen und Berufen, wie dem Priester, Krieger, Bauern, Diebe, einer Kurtisane etc., verglichen. Darunter finden sich verschiedene hübsche Züge, leider sind aber hier wieder viele Worte, auf deren Bedeutung es ankommt, unklar.

Der Hang zu grotesker Übertreibung führt auch zu so völlig nüchternen Vergleichen, wie: Der starke Tischtrija bindet die Hexe Mîfswachs so fest, wie nur 1000 Männer von gröfster Stärke einen einzigen binden können (Jascht 8, 55); ein Treubrüchiger wirkt in der Gemeinde soviel Unheil, wie nur 100 Ketzer wirken können (Jascht 10, 2); Ahuramazdas Namen schützen den Frommen so gewaltig, wie wenn 1000 Männer sich rings um Einen zum Schutze aufstellten (Jascht 1, 19), desgleichen die Frawaschis wie 100, 1000 oder 10000 Krieger (Jascht 13, 71).

Diesen awestischen Vergleichen reihen sich ganz gleichartig solche aus der Pechlewîlitteratur an.

Nach Saddar 18, 9 ist der Seele des Gestorbenen, welche die Richterbrücke zu überschreiten hat, wie einem Menschen in einer Einöde zu Mute, der sich vor wilden Tieren fürchtet. Seine Stadt ist ganz nahe, nur durch einen Flufs ist er von ihr geschieden, aber die Brücke ist eingestürzt. Und nun sagt er fortwährend: 'Ach, wenn die Brücke doch gangbar wäre!' Oder wer eine bestimmte vorgeschriebene Zeremonie nicht ausübt, der gleicht einem Fremden, welcher in eine Stadt kommt und keine Unterkunft findet — so findet jener auch keinen Platz im Paradiese (Saddar 5, 8). Das Glück dieser Welt ist wie eine Wolke an einem Regentage, vor der man an keinem Berge untertreten kann (man mufs das Wetter schutzlos über sich ergehen lassen; Minochired 2, 99). Bei Ausübung einer gewissen

Zeremonie wird die Sünde von der Seele hinweggenommen, gleichwie ein starker Herbstwind alles fortfegt (Saddar 62, 2; vgl. Minochired 52, 19 — schon awestisch). Der Held Zarêr stürzt sich auf die Feinde, wie wenn das Feuer in ein Röhricht einbricht und der Wind es dabei anfacht. Artâ Wîrâf und seine sieben Schwestern gleichen einer Thür mit ihren Querbalken; nimmt man die Thür weg, so fallen die Balken zusammen. Der Verstand sitzt im ganzen Körper wie der Fuſs im Schuh (Minochired 48, 10). In einer uns erhaltenen theologischen Disputation zwischen einem abgefallenen Zoroastrier mit einem zoroastrischen Mobed erklärt dieser letztere jede einzelne These durch einen Vergleich aus dem Leben.

Doch die angeführten Beispiele genügen. Ich habe die gelungeneren und ausgeführten Vergleiche, die im Awesta vorkommen, nebst einigen späteren, die mir gerade zur Hand waren, hier ausführlicher besprochen, weil sie zur Technik der Darstellung gehören, und man sie bisher noch nicht unter diesem Gesichtspunkte berücksichtigt hat. Da das Awesta uns nicht überreichlichen Stoff bietet, aus dem wir uns ein Bild der dichterischen Entwicklung seiner Zeit machen können, so sind alle Einzelzüge wertvoll. Wir lernen den altpersischen Schriftsteller aus den Vergleichen als einen guten, wenn auch bisweilen nüchternen Beobachter der Auſsendinge kennen.

Im Ardeschîr-Roman ist die Episode des ersten Zusammentreffens des Prinzen Schâpur mit Mitraks Tochter am Brunnen besonders nett geschildert, eine Scene, die man auch gern bildlich dargestellt hat. Bis zur gebundenen epischen Form war hier der Schritt nicht mehr groſs. Ob ihn die Perser damals gethan haben, wissen wir wieder nicht, die Wahrscheinlichkeit ist aber eher dafür als dagegen. In den uns erhaltenen Texten haben sich allerdings bisher keine Spuren metrischer Stücke entdecken lassen. Der spätere Dichter Fachreddîn aus Gurgân, der Verfasser des Epos «Wîs und Râmîn» (s. unten), sagt, er habe für sein Werk die neupersische Bearbeitung einer Pechlewîschrift benutzt, welche weder Metrum noch Reim aufgewiesen habe, die beide man damals noch nicht gekannt hätte. Er charakterisiert (wohl auch auf die Autorität dieser Vorlage hin) das Pechlewî richtig als eine Sprache, die sich schwer lesen lasse und deren Verständnis, auch wenn man die Leseschwierigkeiten

überwunden habe, immer noch recht mühsam sei. Nun, wenn auch wohl keinen Reim, so können die Mittelperser doch schon Metra gehabt haben, darauf scheinen noch heute übliche Volkslieder hinzudeuten, die nicht nach der Quantität, sondern in awestischer Weise blofs nach der Silbenzahl gebaut sind. Das Volk hat hier das Uralte, Nationale erhalten, das die Kunstpoesie völlig aufgab. Denn die in der neupersischen Litteratur seit Anfang an gebräuchliche, streng durchgeführte metrische Form, welche Längen und Kürzen berücksichtigt, ist erst von den Arabern entlehnt worden.

Sicher ist, dafs es Darstellungen der persischen Geschichte gegeben hat. Eine offizielle war das Chodhâinâmak, das «Herrscherbuch», das im 8. Jahrh. durch Ibn Mokaffa in das Arabische übersetzt ward. Original wie Übertragung sind leider verloren gegangen, doch haben sich Auszüge und Bruchstücke der letzteren in anderen Werken erhalten, in welche sie aufgenommen waren. Wie Baron von Rosen gezeigt hat, hat auch der mit Ibn Mokaffa etwa gleichzeitige Kesrawî manche alte iranische Sagen für eine weitere Verbreitung überarbeitet, freilich wohl mit ziemlicher Willkür. Dafs unter Chosrô I. chronologische Aufzeichnungen über die einzelnen persischen Könige vorhanden waren und weitergeführt wurden, wissen wir durch den griechischen Schriftsteller Agathias, der von solchen «königlichen Schriften» berichtet. Wie die Thaten Zarêrs und Ardeschîrs sind auch diejenigen anderer Helden romanhaft dargestellt worden, doch ist von diesen nichts Zusammenhängendes auf die Nachwelt gekommen.

Auch in nachsassanidischer Zeit haben die Pârsen ihre nationale Litteratur noch fortgesetzt, zuerst in Pechlewî, später in neupersischer Sprache. Aus dieser Litteratur sei hier nur das poetische «Zerduschtbuch», eine Geschichte Zoroasters nach der Legende, aus dem Jahre 1278 n. Chr. genannt.

Die neueste deutsche Übersetzung der altpersischen Keilinschriften stammt von Weifsbach und Bang (Leipzig 1893).

Von Pechlewî-Übersetzungen seien hier noch genannt: Justi, Der Bundehesch (Leipzig 1868); Nöldeke, Geschichte des Artachšîr i Pâpakân — der oben erwähnte Ardeschîr-Roman (Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, Bd. 4, S. 22 ff., Göttingen 1879); Salemann, Die Geschichte vom Schachspiel (Mélanges asiatiques tirés du bulletin de l'académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, Tome IX, S. 222 ff., St. Petersburg 1886).

ZWEITES BUCH.

Die neupersische Litteratur.

ERSTES KAPITEL.

Die Anfänge bis zu Firdausî.

Die arabische Eroberung hemmte zunächst für einen längeren Zeitraum jede weitere Entwicklung persischen Schrifttums. Die Sprache des Korans ward auch für litterarische Erzeugnisse alleinherrschend. Die neuen Herren besafsen selbst einen regen Sinn für Dichtkunst, sie hatten einen reichen Schatz eigener Poesien aus der Wüste mitgebracht. Arabisch zu lernen ward für die Neubekehrten unerläfslich, da der Koran nur in der Ursprache beim Gottesdienste zur Verwendung kommen konnte. Wer sich den neuen Machthabern noch besonders empfehlen wollte, dichtete nun auch in ihrer Sprache, und bald überflügelten die Perser bei ihrer natürlichen Begabung hierin ihre Besieger. Sie eigneten sich deren poetischen Stil an und handhabten ihn binnen kurzem mit vollster Sicherheit. Die persische Fähigkeit, Fremdes mit Geschick aufzunehmen und ihm dann eine Gestalt zu geben, die es schliefslich wieder als etwas Eigenes erscheinen läfst, äufserte sich auch in der Poesie. Sie gossen ihren Geist in die fremden Formen und belebten diese in einer Weise, wie es deren Urheber selbst nicht vermocht hatten. So wurden die Perser bald die unbestrittenen Meister der Dichtkunst im muhammedanischen Orient.

Was die Perser den Arabern zu geben hatten, war der Inhalt ihrer älteren weltlichen Litteratur, vor allem die Sagen ihrer

Vorzeit. Schon die vormuhammedanischen Beduinen haben mit Vorliebe persische Geschichten und Märchen gehört. Einer der Gegner des Propheten fand unter dessen Augen für seine Erzählungen aus der iranischen Heldensage ein dankbares Publikum, zog sich aber dadurch die Rache Muhammeds zu. Ibn Mokaffa übersetzte das Chodhâinâme, das berühmte Buch über die Geschichte der persischen Könige, sowie das ursprünglich indische Fabelbuch des Bidpai in das Arabische u. a. m. Dieser als arabischer Schriftsteller hochgefeierte Mann war ein geborener Perser, der, wie alle seine litterarisch thätigen Landsleute, vom Zoroastrismus zum Islâm übergetreten war. Es ist erstaunlich, wie viele der allerberühmtesten arabischen Prosaisten auch in der Folgezeit persischer Abkunft gewesen sind. Professor Browne hat die folgenden zusammengestellt (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1899, S. 49/50): Die Grammatiker Sîbawaihi (eigentlich Sêbôje) und Kisâjî, die Koranausleger Zamachscharî und Baidâwî, die Historiker Tabarî, Ibn Kutaiba, Dînawarî, Hamza, Belâdhorî, Bîrûnî, die Philosophen und zugleich Mediziner Râzî, Ibn Sînâ (Avicenna) und Ghazzâlî, die Astronomen Omar Chajjâm (den bekannten Dichter) und Naçîreddîn aus Tûs (der aber auch schon sehr viel in persischer Sprache geschrieben hat). Was bleibt da noch viel von grofsen Namen als National-arabisch übrig? Später, als das Persische dann auch in der Wissenschaft völlig durchgedrungen war, galt es als besonders gelehrt, wenn jemand Arabisch zu schreiben verstand. Oder wer Persisch schrieb, prunkte wenigstens in den Vorreden seiner Bücher mit seinen arabischen Kenntnissen.

Die arabische Prosaschriftstellerei hat so aus Persien einen lebhaften Anstofs erfahren, besonders auch das bereits oben erwähnte, bald sehr beliebte Genre der Adab-Litteratur ist damals in sie eingeführt worden.

Die Perser übernahmen dagegen, sozusagen, in Bausch und Bogen die Metrik der Araber, bildeten aber einzelne Formen in durchaus selbständiger Weise weiter aus. Namentlich beschränkten sie als ein Gegengewicht gegen die sehr schwankende Quantität der persischen Wörter häufig den beliebigen Wechsel einer Länge oder Kürze an einer und derselben Stelle, der im Arabischen erlaubt war. Eine völlige Neuschöpfung, jedoch im Anschlufs an eine weitverbreitete volkstümliche Liedform, war

das Rubâî (der «Vierzeiler»), das bald eine aufserordentliche Beliebtheit erlangte. Mehrere, nicht nur ein Wort im Endreim zu verwenden (wie z. B. Wein des Lebens, Pein des Lebens) ist ebenfalls eine persische Erfindung. Ein Gedicht setzt sich aus Beits (Doppelzeilen) zusammen, jedes Beit besteht aus zwei Miçrâ's (Zeilen), dieselben können miteinander reimen, brauchen es aber nicht.

Nach neupersischer Sage sollen allerdings Dichtkunst und Reim aus dem Gespräche zweier Liebenden hervorgegangen sein, indem dem Sassanidenfürsten Bechrâm (V.) Gôr (420—438 n. Chr.) und seiner Geliebten Dilârâm sich Rede und Wechselrede unwillkürlich zu Rhythmus und Reim gefügt hätten — ein schöner Gedanke, den Goethe im zweiten Teile seines Faust in dem reimenden Liebesgespräche Fausts und Helenas wieder verwertet hat. Da Bechrâm als Prinz am Hofe des arabischen Fürsten Mundir in Hîra gelebt hat, so läfst die Überlieferung seine Gedichte sogar in der Mehrzahl arabisch sein, ein sichtlich späterer Zug der Sage. Dieser volkstümlichen, gemütvollen Auffassung von der Entstehung des ersten Gedichtes steht eine andere gegenüber, welche die ersten Dichter unter Hofleuten sucht, die um Geld und Gunst hoher Herren willen die ihnen von der Natur verliehene Gabe ausübten. Unter dem Sassaniden Chosrô Parwêz (590—628 n. Chr.) soll der berühmte Sänger und Dichter Bârbed gelebt haben, den sich die Sage ganz wie einen der späteren neupersischen Improvisatoren vorstellt, welchen ihre Kunst hohen Lohn einträgt.

Transoxanien und Chorâsân waren die Länder, in denen sich das dichterische Schaffen nach der arabischen Eroberung zuerst und zumeist regte. Der Sieg der Abbassiden über die Omaijaden machte dem bis dahin stark niedergehaltenen Persertume Luft, das iranische Element, das sich hier am kräftigsten gehalten hatte, gewann wieder das Übergewicht. Als Prinz Mamûn, der spätere Chalif, im Jahre 809 in Merw einzog, soll ihn ein gelehrter Perser Namens Abbâs mit einer Kasside begrüfst haben, dem ersten längeren Gedichte, das überhaupt in neupersischer Sprache verfafst worden sei. In der Verdeutschung Ethé's lautet der Anfang:

«Der du hochbeglückt den Scheitel aufgereckt zum Sternenzelt
Und die Hände gnadenspendend ausgebreitet ob der Welt,

Ja, du schickst zum Chalifat dich, wie zum Auge die Pupille,
Zierst den Glauben, wie durchs Auge erst das Antlitz Schmuck erhält.»

Echt höfisch heifst es dann im weiteren Verlauf:

«Vor mir hat in dieser Weise keiner je solch Lied gesungen,
Da noch fern von solcher Sangart sich die Perserzunge hält;
Darum sang ich just dies Lied dir, dafs doch endlich Glanz und Schimmer
Durch den Lobpreis deiner Hoheit auch auf diese Sprache fällt.»

Doch werden einige neupersische Zeilen bereits dem vielleicht schon um ein Jahrhundert älteren Grammatiker und Lexikographen Abû Hafç aus Soghd zugeschrieben, es mag also an gelegentlichen derartigen Versuchen seit den frühesten Zeiten nicht gefehlt haben. Unter den Tâhiriden, der ersten wieder nationalpersischen Dynastie in Chorâsân, finden wir dann zu Nîschâpûr den Dichter Hänzäle («Koloquinthe») und etwas später in Sîstân am Hofe der Çaffâriden, welche die Tâhiriden ablösten, Machmûd-i Warrâk («den Kopisten» oder «Papierhändler») aus Herât, Fîrûz-i Maschrikî («Fîrûz aus dem Osten») und Abû Sâlik aus Gurgân. Von allen diesen Vieren sind uns nur versprengte Verszeilen erhalten, und zwar in Anthologieen oder auch nicht selten in — Wörterbüchern. Eine grofse Menge der persischen Dichter hat es nämlich nicht zu einem Dîwân, oder wie wir sagen würden, einer Ausgabe ihrer gesammelten Gedichte gebracht. Ihre Verse wurden, so weit man sie der Aufbewahrung für wert hielt, in Anthologieen aufgenommen, deren bisher älteste uns erhaltene allerdings erst aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts stammt. Früher noch als Anthologieen hat man in Persien Reimwörterbücher verfafst. Bei der Vieldeutigkeit der arabischen Schrift, die den Persern zugleich mit der Religion ihrer Besieger aufgezwungen war, ergab sich schon früh das Bedürfnis, die richtige Form seltener Worte festzustellen. Als Belege wählte man Verse, weil in diesen das Metrum einen gewissen Schutz gegen Verschreibungen bot. Die Zitierung von Versen behielt man darum dauernd in der Lexikographie bei. Gerade die Belegverse in den Wörterbüchern sind nun häufig sehr wertvoll, weil sie bisweilen ältere, ursprünglichere Lesarten enthalten, die in den jüngeren uns vorliegenden Fassungen der betreffenden Dichtwerke beseitigt sind. Natürlich ist es oft schwer oder geradezu unmög-

lich, nach auseinandergerissenen, zusammenhangslosen Zitaten sich ein Bild von der Eigenart eines Dichters zu machen — als wenn wir Goethe oder Schiller bloſs aus dem Grimmschen Wörterbuche kennen lernen sollten. Auch können Dichter der Anthologieen das Unglück gehabt haben, daſs ihre besten Leistungen nicht aufgenommen worden sind, weil sie dem, der die Blumenlese zusammenstellte, nicht gefielen oder nicht bekannt waren. Wir lernen sie daher nur durch minderwertigere kennen und beurteilen sie nach diesen. Doch läſst sich dies nicht ändern und fällt auch für unseren Zweck nicht so schwer in das Gewicht, da wir ja längst nicht jeden einzelnen Namen hier zu buchen beabsichtigen. Und für die groſsen Meister fehlt es uns nicht an Material. v. Hammer hat einmal einen solchen Wörterbuchdichter, der diesen Titel mit vollstem Rechte verdient, aus seinen zerstreuten Fragmenten hergestellt (Juwelenschnüre Abul Maanis, 1822). Dieser Abul Maânî, von dem wir sonst gar nichts wissen, hat seine Poesie gänzlich in den Dienst der Lexikographie gestellt, indem er zu selteneren Wörtern Verse dichtete, die dann als Belege weiter überliefert wurden. Häufig hat er auf diese Weise ganz fehlerhaften Verschreibungen zu einem künstlichen Leben verholfen. Ein seltenes Wort, das nur durch einen Vers Abul Maânîs oder auch eines Dichters Mîr Nazmî, der genau die gleiche Tendenz wie jener verfolgt hat, gestützt ist, kann nicht ohne weiteres als gesichert gelten. Besser steht es in dieser Hinsicht mit Schems-i Fachrî aus Isfahân, der sich für sein Wörterbuch (1344) ebenfalls selbst Belegverse dichtete.

Die Werke beliebter Dichter sind schon in älterer Zeit häufig abgeschrieben worden, die Vervielfältigung entwickelte sich zu einer besonderen Industrie. Leider ward dabei vielfach mehr auf Kalligraphie als auf guten Text gesehen, die Bibliotheken der Fürsten und Groſsen besonders, denen es auf Liebhaberausgaben ankam und die solche bezahlen konnten, bewahrten eine Menge «sehr ansehnlicher, schön geschriebener aber zugleich recht fehlerhafter» Kopieen, wie ein orientalischer Kenner selbst beobachtet hat. Der Dichter hielt sich wohl selbst einige Exemplare seiner Werke auf Lager; der Verfasser des Târîch-i guzîde (1330 n. Chr.) bittet z. B. einmal einen von ihm sehr geschätzten Poeten, ihm eine neue Sammlung seiner Gedichte zu verehren,

da ihm sein eigenes Exemplar gestohlen worden sei. Die Autoren wurden auch damals schon um Geschenkexemplare angebettelt.

Schon in den ältesten Proben der neupersischen Poesie finden wir charakteristische Züge, welche ihr für immer verblieben sind. Hänzäles Vierzeiler:

«Mein Lieb im Feuer Raute brennt,
Dafs sie der böse Blick nicht schänd',
Und hat doch Raut' in Glut schon lang:
Den Schönheitsfleck auf roter Wang'[1]» —

weist schon die spätere geläufige Bildersprache der Erotik auf, die Pointe könnte auch nach ein paar hundert Jahren nicht feiner sein, und Dschâmî hat sie in der That wiederholt (S. 126). Sturm- und Drangperioden, Flegeljahre, die künstlerischen Höhen vorausgehen, haben wir im Neupersischen nicht; schon in den uns erreichbaren ersten Anfängen lassen sich die einstigen Gipfel greifbar und korrekt erkennen.

«Nach einem Leu'n gelüstet's deinen Herrn —
Ihn zu befried'gen wag' dein Leben gern.
Macht, Gunst und Rang daraus dir werden kann,
Wenn nicht, ein schöner Tod als tapfrer Mann» (Hänzäle).

«Dem Falken gleichet, wunderbar! der Pfeil,
Dem jede Beute sicher wird zu teil.
Der Adler selbst mufst' ihm die Fiedern leih'n,
Zum Dank raubt er ihm nun die eigne Brut in Eil'» (Fîrûz).

«Mit deinen Wimpern nicht das Herz mir stiehl!
Du that'st es doch, treibst mit mir noch dein Spiel:
Lohn willst du gar, dafs du mein Herz entwandt?
Ein Dieb, der Lohn noch will, das ist zu viel!» (Abû Sâlik).

Alles, auch die hier nicht übersetzten, erhaltenen Zeilen Machmûd-i Warrâk's, Kleinigkeiten, aber doch jede mit einer originellen, wenn auch etwas gesuchten Pointe.

Nach der Auffassung des Persers soll der Dichter vor allem durch seine Phantasie auf diejenige seiner Hörer oder Leser wirken. «Poesie ist die Kunst, aus Vorstellungen der Phantasie

[1] Rautenkörner ins Feuer zu werfen, galt als wirksames Mittel gegen den bösen Blick, den der Orientale aufserordentlich fürchtet. Den Schönheitsfleck der (eigentlich des) Geliebten vergleicht der Dichter mit einem Rautenkorne, das auf der feurigen Wange verbrennt, sie hat also Raute und Feuer gar nicht nötig.

geeignete Schlüsse zu ziehen, so daſs infolgedessen etwas Kleines groſs und etwas Groſses klein scheint oder Gutes wie böse und Böses wie gut aussieht. Durch Einwirkung auf die Phantasie erweckt der Dichter Empfindungen von Verdruſs oder Lust, und wirkt so je nachdem niederdrückend oder erhebend, was ihm einen Einfluſs auf wichtige Dinge verleiht.» Diese Definition des Dichters Arûdî (12. Jahrhundert) ist nun eigentlich keine solche, sondern sie schildert nur die Hauptwirkungen, welche der Perser von der Poesie verlangt. Der Perser ist ein Kind des Augenblicks, seine rege Einbildungskraft sucht fortwährend nach neuen Eindrücken. Einem solchen, in überraschender, bestechender Form vorgetragen, giebt er sich sofort hin. Wäre er nicht seit Urewigkeit in den despotischen Orient gebannt gewesen, er wäre seinem Naturell nach wohl noch in höherem Grade ein «politisches Geschöpf» geworden als der Grieche. Eine falsche Auffassung von dieser Beweglichkeit seines Geistes hat die Utopieen jener griechischen Philosophen hervorgerufen, die in dem Staate des groſsen Sassaniden Chosrô I. den Musterstaat gefunden zu haben glaubten. Sie hatten Äuſserungen des persischen Naturells nach ihren eigenen Anschauungen ausgelegt. Der absolute Despotismus hat jedoch in dem Perser von jeher jegliches politische Talent erstickt, sein Geist hat sich daher mit verstärkter Kraft auf anderen Gebieten zu bethätigen gesucht, und da hat vor allem die Dichtkunst seiner Phantasie eine reiche Anregung gegeben. So giebt es denn wohl in allen Zweigen der Wissenschaft — wennschon nicht in dem Maſse wie bei den Indern — auch poetische Kompendien neben Prosawerken, die doch dem Ernste des Gegenstandes eigentlich allein angemessen sind. Selbst die Rhetorik fand eine Zufluchtsstätte in der alles umfassenden Poesie, da sich zu ihrer Ausübung im täglichen Leben keine Gelegenheit bot. Der Kâdî hielt keine Anklage- und hörte keine Verteidigungsreden an, er fällte sein Urteil in kurzem Spruche nach Gutdünken. Und auch sonst wurden keine Reden gehalten, höchstens wurde etwas befohlen. So blieb denn der Redekunst nur die Litteratur als Tummelplatz übrig, und zwar trat sie in der Poesie als Sentenzenweisheit auf. Die guten Ratgeber, die teils als berühmte Weise der Vorzeit, teils in der Dichter eigenen Personen auftreten, befriedigen in schön gesetzten Diskursen das Bedürfnis nach oratorischen Leistungen, das bei

dem gern sprechenden und nicht minder gern hörenden Perser an sich gar nicht gering ist. Das Übermafs an solchen guten Lehren, das dabei häufig geboten wird, erklärt sich sicherlich daraus, dafs eben in der Praxis des Lebens die Gelegenheit zu rhetorischen Übungen fehlte.

Arûdî ergänzt im Laufe seiner Abhandlung seine Definition der Poesie durch eine Schilderung der Eigenschaften, welche der Dichter haben müsse. Sehr charakteristisch ist hier die Forderung, in der Jugend unaufhörlich die Dichtungen anerkannter Meister zu lesen, sich an ihnen zu bilden und 30 000 Doppelverse direkt auswendig zu lernen. In einem Lande, wo so viele den gesamten Koran auswendig lernen, ist eine solche Anforderung an das Gedächtnis an sich nicht befremdlich. Ein Dichter fällt nirgends vom Himmel, die Meister müssen sich überall mehr oder weniger hart zur Vollendung durchringen, aber die schablonenhafte Vorbildung, welche der Perser vorschreibt, ist doch bezeichnend. Man kann es eben so gut lernen, ein grofser Dichter zu werden, wie etwa Arzt, Teppichweber oder sonst ein Handwerker. Wer die Poetik, Prosodie, Stilistik, Rhetorik beherrscht, Phantasie besitzt und dabei einige allgemeine Bildung hat, der kann eigentlich losdichten, es steht nichts im Wege, dafs er die Unsterblichkeit erlange. Etwas Neues zu schaffen, ist schliefslich nicht seine Aufgabe; die in langer Tradition bewährten Formen mit derselben Vollkommenheit wie die Vorgänger zu handhaben, genügt schon. «Finden, nicht erfinden» gilt als Maxim. Allerdings nahm es der Perser aber dabei doch immer ernst; einen «poetischen Trichter, die Dichtkunst und Reimkunst in sechs Stunden einzugiefsen», wie unseren Nürnberger, hat er nie für nützlich gehalten. Bismarck sagte, wie Busch in seinen «Tagebuchblättern» erzählt, von einem ihm zusagenden Zeitungsartikel, er müsse «Junge kriegen». In der neupersischen Poesie ist dies geradezu zur Parole geworden, nur dafs auch die ärgsten Trivialitäten hier immer von neuem wieder Junge gekriegt haben.

Es können eine grofse Anzahl persischer Dichter zwar die besten Zensurnoten für ihre Poesien beanspruchen, aber es sind doch nur Schülerarbeiten, keine Werke selbstschöpferischer Meister, und neben schönen, ausgereiften Früchten finden wir aufserordentlich viel Fallobst. Der, wenn man so sagen darf, land-

läufige Betrieb der Dichtkunst bewegte sich stetig in den altgewohnten Bahnen weiter. Als wenn bei uns Balladen nur in Schillerschem Pathos — so weit dies den Nachahmern eben zu Gebote stünde — oder nur hurre, hurre, hopp, hopp, hopp! wie die Lenore, Trinklieder nur *à la* Mirza Schaffy-Bodenstedt und so weiter jede andere Gattung blofs in einer bestimmt ausgeprägten Weise gedichtet werden dürften. Wenn jemand etwas ganz Originelles bieten wollte, so mufste er entweder auf Künsteleien verfallen, wie z. B. Gedichte verfassen, in denen einzelne Buchstaben gar nicht vorkamen — was ja auch im Deutschen versucht worden ist[1] — oder noch schwieriger, wie Bedr-eddîn aus Dschâdschirm eine Kasside ohne jeden Buchstaben mit diakritischen Punkten dichten (damit verzichtete er auf den gröfsten Teil des Wortschatzes)[2]; oder wie Am'ak aus

---

[1] Herr Prof. Dr. Leo Meyer in Göttingen teilt mir die folgenden Titel derartiger in seinem Besitz befindlicher Schriften mit, die ich der Kuriosität halber hierhersetze: 1. Das lieblich und heilsam Labsälblein des Bethlehemittischen Stall-Kindleins Jesu . . . . mit gäntzlichem Auslaßen und Wegthuung eines sonst üblichen und wolbekandten Buchstabens (R). Aufgesetzt und behändiget von Joachim Müllner, 1676 (in Quart. Ohne Druckort). — Jöcher verzeichnet von demselben auch eine Predigt ohne o. — 2. Einige Gedichte ohne den Buchstaben R von Gottlob Wilhelm Burmann, 9. Ausgabe, Berlin 1796. — 3. Die Zwillinge. Ein Versuch, aus sechszig aufgegebenen Worten einen Roman ohne R zu schreiben; von Dr. Franz Rittler; 3. Auflage, Wien 1820. — 4. Unterhaltende Geduldsproben in kleinen Romanen, Novellen und Erzählungen, in welchen jedesmal ein bestimmter Buchstabe fortgelassen ist, nach der Reihenfolge des ganzen Alphabets von F. A. C. Keyser, Langensalza 1868. — 5. A literary Curiosity. A Sermon in Words of one Syllable only by a Manchester Layman, Manchester 1860.

Die Antwort, die der berühmte Dichter Dschâmî einmal einem Dichterlinge gab, der ihm ein schlechtes Ghazel ohne den Buchstaben a vorlas: «Hättest du doch auch die übrigen Buchstaben noch weggelassen!» mag wohl im allgemeinen für alle solche Kunststücke zutreffend sein.

[2] Diese Formen haben alle arabische Kunstnamen. So Awâtil («ohne Halsbänder») für Verse ohne Buchstaben mit diakritischen Punkten, Arâïs («Bräute») für solche nur mit diesen, Raktâ («gesprenkelt»), wenn fortgesetzt auf einen Buchstaben «ohne» einer «mit», Chaifâ («verschiedenäugig», d. h. mit einem blauen und einem schwarzen Auge), wenn desgleichen auf ein Wort «ohne» ein solches mit lauter Punktbuchstaben durch das ganze Gedicht hindurch folgt. Ich habe

Buchârâ, Kâtibî, Seijid Zulfikâr aus Schîrwân u. a. Mâthnâwîs oder Kassiden verfertigen, die sich nach zwei verschiedenen Metren skandieren liefsen; oder wie der eben genannte Zulfikâr bestimmte Worte oder Silben in den einzelnen Verszeilen kenntlich machen, die in sich wieder geschlossene Beits bildeten; oder wie Selmân aus Sâwe diese letztere Feinheit noch dadurch steigern, dafs aufserdem die Anfangsbuchstaben der Verse oder gewisse Buchstaben in ihnen die neuen Beits mitzuliefern hatten, die dann noch dazu alle möglichen Eigenheiten aufwiesen, so dafs z. B. bei Achlî aus Schîrâz einmal ein Vierzeiler zu stande kam, den man sowohl arabisch wie persisch verstehen konnte. Damit sind die Künsteleien und Raffiniertheiten der äufseren Formen aber noch längst nicht erschöpft, in Rückert-Pertschs «Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser» (Gotha 1874) findet man noch zahllose andere. Auch für das Auge konnte man dichten: Bäume mit Stamm und Ästen aus Verszeilen, Sonnenschirme mit Stützhölzern aus solchen stellte man her, ganz so wie dies bei uns eine Zeitlang, wohl zuerst nach Harsdörffers, «Des Spielenden», wie er in der «Fruchtbringenden Gesellschaft» hiefs, Vorgang Mode gewesen ist, und auch heute noch etwa am Charfreitag oder Totenfeste ein Zeitungsdichter sein Gelegenheitscarmen in Gestalt eines Kreuzes vorführt. Oder der Dichter mufste gleich Bushâk, Kârî und Schâjek, denen wir noch später begegnen werden, sich auf bisher dichterisch noch nie behandelte Stoffe wie Speisen, Kleider und Vagabondage werfen und sich so eine Spezialität gründen.

So heben sich denn aus der zahllosen Schar neupersischer Dichter nur verhältnismäfsig wenig wirklich originelle Geister heraus. Selbst unter hervorragenden Gedichten würde man blofs aufserordentlich wenigen ihren Verfasser ohne weiteres ansehen können, bei den allermeisten könnte man auf alle möglichen Namen raten. Wirkliche Individualitäten sind eben Ausnahmen. Ein Bild, eine hübsche Wendung, die einmal ein feiner Kopf ersonnen hat, erregt in gar nicht oder nur gering veränderter Gestalt aus dem Munde irgend welchen Dichterlings immer

---

mir aus einer St. Petersburger Handschrift (Kaiserl. öffentl. Bibliothek, Kh. 160) anonyme derartige Gedichte abgeschrieben, die aber recht fade sind. Bessere Proben derartiger Künsteleien finden sich in Rückert-Pertschs obengenanntem Buche.

wieder von neuem das Entzücken der Hörer. Allerdings soll man sich nicht ertappen lassen, wenn man mit fremdem Kalbe pflügt. Der königliche Verfasser eines berühmten Fürstenspiegels, Kâbûs, Herrscher von Gîlân (Ausgang des 11. Jahrhunderts), erlaubt dem Dichter, dem er ein besonderes Kapitel seines Buches widmet, nur wenn er einmal durchaus keinen eigenen Gedanken finde, einen fremden zu benutzen, doch so, daſs es niemand merke. Was er z. B. aus einer Satire entnehme, solle er in einer Lobkasside verwenden u. dgl. Später setzte man dann genau fest, wann eine Benutzung des geistigen Eigentums eines anderen als Plagiat zu gelten habe und wann nicht. Einen fremden Gedanken zu «schinden», d. h. ihn neu zu wenden, war ohne weiteres erlaubt. Im übrigen ist Kâbûs in seinen Anforderungen streng und verlangt vom Dichter Natürlichkeit, d. h. er solle Dunkelheit des Ausdrucks, entlegene Reime, Unwahrscheinlichkeiten und Übertreibungen vermeiden, Forderungen, die in der neupersischen Poesie sehr häufig auch von den gröſsten Meistern vernachläſsigt werden.

Nun heiſst es zwar, die Perser hätten selbst sieben Allererste ausgeschieden, nämlich Firdausî, Enwerî, Nizâmî, Dschelâleddîn Rûmî, Saadî, Hâfiz und Dschâmî, also je einen Vertreter der Hauptformen, d. h. des Epos, der Kasside, der Romantik, der Mystik, der Ethik, der Lyrik und zu diesen als ein Universalgenie Dschâmî. Diese Auslese, die v. Hammer immer vertreten hat, und die dann auch bei Goethe mehrmals vorkommt (dem Kanzler F. v. Müller gegenüber hat er sogar die Äuſserung gethan: «Die Perser hatten in fünf Jahrhunderten nur sieben Dichter, die sie gelten lieſsen, und unter den verworfenen waren mehrere Canaillen, die besser als ich waren»), hat aber keinen kanonischen Wert. Von wem sie überhaupt stammt, weiſs ich nicht. Etwa von v. Hammer? In seiner «Geschichte der schönen Redekünste Persiens» vom Jahre 1818 läſst dieser die «Sieben am Heptaklinion des poetischen Himmelsgelages den Nektar der Unsterblichkeit trinken» — das ist echt v. Hammerisch ausgedrückt. Ursprünglich sind es, wohl nach dem Vorbilde der sechs berühmten arabischen Beduinendichter, augenscheinlich nur sechs gewesen, Dschâmî ist ersichtlich erst nachträglich dazu gekommen. Dschâmî selbst kannte nur eine Dreiheit, in seinem «Frühlingsgarten» zitiert er den anonymen Vers:

«Drei der Propheten zählt die Poesie —
Ward gleich gesagt ‹Nach mir kommt kein Prophet› —
Im Epos, der Kasside, im Ghazel:
Firdausî, Enwerî und Scheich Sa'dî» (v. Schlechta).

Bei jeder Gelegenheit und auf alles dichtete man. Jeder geistreiche Gedanke mufste in ein poetisches Gewand gekleidet werden, dadurch imponierte er erst. Und jeder traute sich diese Fähigkeit zu. Schon in des alten Asadî Reimwörterbuche finden sich eine Anzahl satirischer Verse über solche Unberufene. «Was hast du mit Tintenfafs, Schreibgriffel und Poesie zu thun? Geh und nimm Axt, Säge, Beil und Pickel zur Hand!» oder «Geh und treibe das Handwerk deines Vaters, sammle Brennholz und lies Mist auf!» oder «Wer mit Webschiff und Haspel hantiert, woher soll der etwas von Laute, Harfe und Melodieen verstehen?» Auch gekrönte Häupter machten Verse, die Anthologieen überliefern solche (allerdings wenig glaublich) sogar von Schâh Machmûd von Ghazna. Und wunderbar! den grimmen Krieger und Welteroberer wandelt die Poesie zum sanften Salondichter um, der wie alle schlecht und recht ebenfalls das beliebte Süfsholz raspelt. Unter solchen Umständen mufste schliefslich jeder Gedanke schon einmal ausgesprochen sein, man begreift die Klage späterer Dichter, es gäbe nichts Neues mehr zu sagen und zu besingen. Wer viel persische Poesie liest, wird auch bei manchem gefeierten Poeten bald keinen Gedanken mehr finden, der ihm nicht schon früher einmal irgendwo begegnet wäre.

Da suchte man denn notgedrungen einen Vorgänger, dem man eine Idee abgeguckt hatte, noch zu überbieten. Der Dichter Umâra hatte gedichtet:

«In meinen Liedern möchte ich verborgen sein,
Dafs ich, wenn du sie singst, küfste die Lippen dein.»

Chaffâf («der Schuster») wünschte nun, das Fieber zu sein, das sein Liebchen befallen habe, damit er als eine Fieberpustel ihre Lippen küssen könne. Gewifs werden nicht wenig Perser der Ansicht sein, dafs Chaffâf den Umâra an Geistreichigkeit übertrumpft habe.

Oder welche der beiden folgenden Pointen ist feiner? Wenn Rûdakî sich im Alter die grauen Haare färbt und zur Entschuldigung dieser Koketterie sagt:

«Der Trauer Farb' ist schwarz, drum ist es klar,
Warum ein Alter schwarz sich färbt sein Haar»

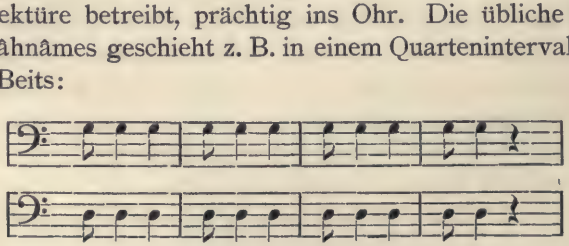
oder wenn Kisâjî für das gleiche Thun als Grund angiebt:

«Ich fürchte, mach' ich jünger als ich bin, mich nicht,
Sucht Altersweisheit man bei mir — und find't sie nicht.»

Was für ein Vergnügen der Perser an solchen Sächelchen empfindet, zeigen seine Urteile über sie. Zu würdigen vermochte sie allerdings häufig nur ein Publikum, das eine ähnliche ästhetische Vorbildung genossen hatte wie die Dichter selbst, für das gemeine Volk waren sie Kaviar. Darum konnte ein grofser Teil der persischen Poesie von vornherein nie populär werden. Von dem oben erwähnten Dichter Fîrûz sagt ein persischer Litterarhistoriker: «Seine Verse sind süfser als ein verstohlener Kufs, und lieblicher als das Licht der Augen», während er Hänzäle folgendermafsen charakterisiert: «Die Zartheit seiner Ausdrucksweise mahnt an das Wasser des Kautharquells (im Paradiese) und an krystallhelles Nafs; seine Verse sind so frisch wie gekühlter Wein und fächeln angenehm wie Nordwind». Dabei kennt er nichts weiter von beiden als die drei Strophen, die wir oben mitgeteilt haben. Solche Urteile sind nun gerade wegen ihrer Allgemeinheit höchst nichtssagend und entspringen nur dem Bestreben, über etwas Geistreiches mit aller Gewalt ebenfalls wieder etwas Geistreiches zu sagen. Man könnte das Urteil über Fîrûz ruhig mit dem über Hänzäle vertauschen, jedes würde für beide passen. Aber das Entzücken über ihre Verse selbst ist bei dem Perser ungeheuchelt und ehrlich. Erst übertreibt er die Sache selbst und dann auch ihre Wirkung. Wir nennen einen Liebling unseren «Augapfel», der Perser thut es nicht unter einem «Weltauge» *(dschehânbîn)*. Wenn ein Dichter von einem Fürsten zehn Goldstücke für jede Zeile eines kurzen Lobgedichtes erhalten hätte, so wäre das doch gewifs nicht nur bei den damaligen Geldverhältnissen recht gut bezahlt gewesen. Aber in derartigen Geschichten figurieren stets nur die Zahlen 100, 1000 oder noch mehr.

Es ist ein Grundzug der neupersischen Poesie, dafs dem rein Äufserlichen soviel Einfluſs eingeräumt wird. Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, wie schon Firdausî nicht müde wird, in ähnlichen Situationen genau die nämlichen Wendungen zu wiederholen (S. 20). Fortwährend eilt einer herbei oder reitet,

stürmt heran «wie der Wind», kehrt zurück, flieht, sprengt fort, springt aufs Pferd oder von ihm herab, kurz verrichtet alles Mögliche «wie der Wind». Dafs der Dichter dabei auch häufig genug statt des Windes einen Wirbelsturm, Rauch, Feuer einsetzt, bringt eigentlich wenig Abwechslung hinein, da die Vergleiche fast niemals weiter ausgeführt werden. Die Helden kämpfen wie Löwen, Panther, Elefanten, lediglich der Reim entscheidet oft genug die Wahl. Die Vergleichsobjekte haben hier jede Eigenart verloren, es könnte ebenso gut nur heifsen: er kehrte eiligst zurück, er kämpfte auf das tapferste. Die Bilder sind unbestimmt gehalten, nicht fest umrissen. «Der Held trat herein, einem Baume voller junger Früchte gleichend», erweckt keine Vorstellung einer Individualität sondern nur eines allgemeinen Typus, den im Einzelnen jeder Leser sich nach seiner Phantasie selbst verschieden ausgestalten mag. Auch das Krokodil dient dem Dichter gern, um die Stärke der Helden zu versinnbildlichen. Nun giebt es in Persien aber nur harmlose kleine Landkrokodile, deren Name noch dazu von einer indischen Eidechsenart entlehnt worden ist; der persische Leser kann sich daher auch hier nur an dem klangvollen Reim, in dem das Wort meist steht, berauscht haben, eine deutlichere Vorstellung als etwa von einem Lindwurm oder Drachen hatte er von dem Tiere sicherlich nicht. Aber dieser schöne Klang genügte ihm. Wie manche Bilder sind ihrem Gedanken nach ärmlich, banal oder geradezu absurd, aber sie fallen, laut gelesen, wie der Perser ja meist seine Lektüre betreibt, prächtig ins Ohr. Die übliche Rezitation des Schâhnâmes geschieht z. B. in einem Quartenintervall zwischen beiden Beits:



und auch der einzelne Leser murmelt die Verse in dieser Weise halblaut monoton vor sich hin, ohne jede Rücksicht auf Inhalt und Sinn.

Man sollte nun vielleicht glauben, dafs das Prinzip der Klangmalerei häufig in der persischen Poesie angewandt wäre. Aber dieses ist wie auch in Homer-Vossens

«Hurtig mit Donnergepolter entrollte der tückische Marmor»

oder Ovids

«*Quamquam sunt sub aqua, sub aqua maledicere temptant*»

doch nur ganz gelegentlich ausgeübt, und zwar fast ausschliefslich durch Allitterationen und Wortspiele. Für eine Vokalharmonie, wie sie der Jüngstdeutsche Stefan George im «Algabal» anwendet:

«Daneben war der Raum der blassen Helle,
Der weifses Licht und weifsen Glanz vereint,
Das Dach ist Glas; die Streu gebleichter Felle
Am Boden Schnee und oben Wolken scheint»,

eine Stelle, die «mit lauter hellen Vokalen, vor allem den kunstvoll verteilten a» die Helle malen soll, «welche ein einziges u gänzlich verderben würde» — «an der höchsten Stelle», das liest wenigstens Richard M. Meyer noch aus den Zeilen heraus, «steigert sich der Klang zu dem grellen, weil bis dahin aufgesparten i in 'Licht', am Schlufs geht das weifse Gemach mit dem o von 'Boden', 'oben' und 'Wolke' in eine weniger reine Färbung über» — für eine solche Vokalharmonie hat der Perser kein Ohr. Er erträgt im Gegenteil die unreinsten Reime wie *gi-rift, guft, räft.* Übrigens ist Georges klangmalendes Kunstprinzip ein durchaus erkünsteltes, und manchem würde es gewifs ohne Meyers förmliche Erklärung gar nicht zum Bewufstsein kommen, dafs in den Versen «alles so weifs» sein soll.

Dagegen legen die Dichter auf rhythmische Harmonie Wert. Im Rubâî z. B. kann möglichste Gleichmäfsigkeit in den Füfsen der einzelnen Miçrâs sehr wohlklingend ins Ohr fallen, dagegen wird aber oft auch eine treffliche Wirkung erzielt, wenn im dritten, der Zeile des Gegensatzes oder Einwurfs oder im vierten der Pointe (s. unten) am Schlufs wuchtige Längen statt der Kürzen der anderen oder umgekehrt eintreten. Für solche Fälle hat Gibbs, in seiner History of Ottoman Poetry aufgestelltes Prinzip «photographischer Übersetzungen» (d. h. solcher, welche womöglich die Anzahl der Silben des Originals, sowie auch die Zäsuren an denselben Stellen wie dieses selbst aufweisen) sicherlich seine Vorzüge[1].

[1] Genauere Beobachtungen in dieser Beziehung stehen noch aus. Fachgenossen möchte ich auf Fälle wie Kemâl Ismaîls Rubâî Nr. 1

Auch die Pracht liebt der Perser aufserordentlich, ein schöner Stein soll auch eine schöne Fassung haben. Dabei faſst er allerdings auch Similibrillanten in Gold, wenn es nur glänzt. Pose und Drapierung gehören bei ihm zu effektvollem Auftreten.

Die Phantasie gefällt sich in den gesuchtesten Wendungen, sie geht förmlich auf die Jagd nach Überraschendem, Aufsergewöhnlichem. Man umschreibt die Dinge, statt sie schlicht bei ihrem rechten Namen zu nennen. «Auf der Leiter der List die Zinne seines Vorsatzes erklettern» finden wir schwülstig, der Perser sagt dergleichen schon in Prosa, in der Poesie wagt er begreiflicherweise noch viel mehr. An einem deutschen Modernen wurde unlängst — ich weiſs nicht mehr wo — als originell und neu hervorgehoben, daſs er eine Vorliebe für Bilder zeige wie «Mein Herz kniet und fleht». Dieses Beispiel, das mir gerade im Gedächtnis geblieben ist, war jedenfalls nicht glücklich gewählt. Denn es ist gar nicht originell, sondern schon alttestamentlich, also orientalisch («ich beuge die Kniee meines Herzens» heiſst es im Gebet Manasses Vers 11). Da das Herz lachen kann, Blut weint (Tieck), so wäre sein Knieen übrigens nicht einmal so etwas Aufserordentliches. Dem Perser ist dergleichen von jeher geläufig gewesen. Nach Emîr Chosrau bringt «der Nabel des Dreiblatts (einer stark duftenden Blume) Moschus hervor» — eine Blüte mit einer tierischen Moschusblase ist ein ziemlich kühnes Bild, und zudem ist der Moschus hier kein richtiger Moschus sondern nach persischer Vergleichsweise nur allgemein als «Ideal der Gerüche» aufzufassen. Ein Gedicht der Dichterin Mehistî lautet (prosaisch wiedergegeben):

«Neben deiner Rose sind an beiden Seiten Dornen gesproſst,
Der Rabe kam und nahm die Tulpe in seinen Schnabel.
Das Quecksilber deines Grübchens ward voll Tinte,
Der Zinnober deiner Rubinlippe rostig.»

Der Leser wird vielleicht nicht gleich verstehen, was dies bedeuten soll. Nun ganz einfach: Ein schöner Knabe hat plötzlich an seinen Rosenwangen, auf dem Kinn und über der Lippe ein schwarzes Bärtchen bekommen, das ihn nun nach persischer An-

---

in Salemam-Shukovskis Grammatik (S. 36*) aufmerksam machen (den wuchtigen Schluſs); in Nr. 2 ebenda verlangt schon die rhythmische Harmonie in der zweiten Zeile am Ende – – – («die Ursache, was ist sie?») statt – ∪ ∪ –.

schauung verunziert. Dies etwa mit dürren Worten gerade heraus zu sagen, wäre zu plump und nicht geistreich, darum wählt man eine allegorische Umschreibung. Dabei hat man zugleich einen Doppelsinn, was dem Perser in jedem Falle eine besondere Freude macht. Wir dürfen hier wohl daran erinnern, wie der sog. Marinismus (nach dem Italiener Marino 1569 bis 1625) in Europa ganz ähnliche, wie wir es heute von unserem Standpunkte aus nennen, Geschmacklosigkeiten hervorgebracht hat. In Deutschland hat die zweite schlesische Schule, in Frankreich haben die Gäste des Hôtel Rambouillet Dinge gesagt, deren der gezierteste neupersische Kunstdichter sich nicht zu schämen brauchte.

Die Poesie Daniel Caspers von Lohenstein, des Hauptmarinisten in Deutschland, gilt als eine der schlimmsten Geschmacksverirrungen, in welche unsere Litteratur je geraten ist (Bobertag). Bei den Persern kann man dagegen nicht von einer Abirrung sprechen, ihnen ist Marinismus von jeher bis auf den heutigen Tag etwas Natürliches gewesen. Wenn Lohenstein in seiner «Cleopatra» den Proculejus und Antonius in Wechselreden die Reize der Cleopatra und Octavia folgendermafsen schildern läfst:

«Rubin deckt ihren Mund — Octaviens Korallen.
Die Glieder sind aus Schnee — Dort gar aus Elfenbein.
Die Brüst' aus Alabast — Und dort aus Marmelstein.
Ihr Sterne des Gesichts! — Dort sind die Augen Sonnen.
Hier hat die Huld den Sitz — und dort den Thron gewonnen»,

so ist das völlig im persischen Geschmacke, ebenso wie die Gelehrsamkeit in den Zeilen:

«Er weifs auch, dafs der Nil durch jährliches Befeuchten
Mit reicher Fruchtbarkeit die Jahrzahl übertrifft
Der Tage, welche steckt in seines Namens Schrift.»

Denn auch die persische Poesie setzt nicht selten besondere gelehrte Kenntnisse voraus, wenn ihr entlegener Sinn richtig verstanden werden soll. Lohensteins antiquarische Anmerkungen zu seinem Trauerspiel sind für dieses ebenso notwendig, wie die Kommentare zu persischen Gedichten. Doch haben bei uns die Zuckerlippen, Mundkorallen, Perlenbrüste oder das Gebirge der Brüste und wie die Lohenstein und Genossen wie Persern gemeinsamen Bilder lauten, ihre Zeit gehabt, während die orien-

talische Phantasie ihrer bis heute nicht überdrüssig geworden ist. Allerdings gilt auch hier das Wort: Wenn zwei dasselbe thun, so ist es doch nicht dasselbe. Es ist mir nicht möglich, mehr als etwa ein Dutzend Seiten der «Asiatischen Banise» hintereinander zu lesen, dann habe ich für lange Zeit reichlich genug, während die gekünsteltste neupersische Bildersprache ihren Reiz nie völlig verliert. Dem Perser steht sie eben natürlicher zu Gesicht als dem Deutschen, weil er graziöser ist. Wenn es Lohenstein auch noch so schön machen will, ihm fehlt die Anmut.

«Weg Thron! Weg Szepter! Weg! Dein kaum erschwitztes Prangen
Ist wie ein Regenbog' in schlechte Flut zergangen,
Ich mag mit dieser Last nicht mehr bebürdet sein,
Nun keine Venus sie mit Liebe zuckert ein» —

alles klingt doch plump und täppisch wie auch die Prosa Heinrich Anselm von Ziglers:

«Nachdem wir anitzt in dem Stande demütiger Sklavinnen zu der betrübten Wohnung des Todes hintreten, so tröstet ihr als die schöne Rosenkrone unserer Häupter uns mit eurem anmutigen Gesichte, auf daſs wir mit desto leichterem Gesichte diesen geängsteten Leib verlassen etc. etc.» (so spricht eine Frau aus dem Volke).

Auch der indischen Phantasie geht die Grazie der persischen ab, die doch allein solche Künsteleien genieſsbar machen kann.

«Wer wird nicht von Sehnsucht ergriffen im Frühling, wo die weitesten Fernen vom Wohlgeruch der groſsen Menge von Staubfäden der Mangoblüten erfüllt und die Bienen vom süſsen Honig aufgeregt werden?»

«Nur bei Gelehrten, die ob der heiligen Schrift den Mund voll nehmen, ist vom Aufgeben der Liebe die Rede, aber auch bei ihnen nur in Worten. Wer vermag den Hüften der lotusäugigen Mädchen zu entsagen, den Hüften, die ein klingender Gürtel mit rötlichen Perlenknöpfen umschlieſst?»

«Der Wind, den wir jetzt in der kalten Jahreszeit haben, pflegt den Schönen gegenüber den Liebsten zu spielen: Er verwirrt ihnen das Haar, läſst sie die Augen schlieſsen, zupft gewaltsam an ihrem Gewande, erzeugt ein allgemeines Rieseln der Haut (sonst richten sich gewöhnlich alle Härchen der Haut vor Liebeslust in die Höhe), preſst sich fest an sie, bringt sie allmählich zum Zittern und setzt den hörbar bebenden Lippen ohne Unterlaſs zu.»

Solche anatomisch getreuen Abmalungen, besonders die letztere, sind dem Perser an sich keineswegs unangenehm, nur würde er sie nicht so langatmig breit vortragen. Für indische

Lyrik gelten diese Gedichte als allerliebst und musterhaft, als solche zitiert sie v. Schröder in seinem Buche «Indiens Litteratur und Kultur in historischer Entwicklung» (Leipzig 1887 S. 565/7).

Eine weitere Äufserlichkeit in der persischen Poesie ist ihre Vorliebe für Wortspiele. Eine kleine Anspielung in dieser Hinsicht, die er vielleicht bei mehrmaligem Lesen erst versteht, vermag den Perser zu entzücken. Mehrdeutige Worte, wie z. B. *mâh,* das «Mond», «Monat», «Mondgesicht» (Geliebte), «Gesichtsmond» (d. i. Antlitz), «Medien» bedeuten kann, können einen Dichter zu einem Eiertanze zwischen diesen verschiedenen Begriffen begeistern, bei dem ein Übersetzer in Verzweiflung gerät, der aber im Original meist höchst graziös ist. Dadurch, dafs die Schrift die kurzen Vokale nicht bezeichnet, läfst sich die Vieldeutigkeit noch steigern. So wird aus *mâh* durch Verkürzung *m(ā)h,* das aber zugleich *m(i)h* «grofs» gelesen werden kann. Der Dichter selbst hat nun in jedem einzelnen Falle nicht nur eine bestimmte Bedeutung ausschliefslich im Auge gehabt, sondern gerade das ungewisse Schillern in mehreren Farben reizte ihn. Wenn Firdausî im Schâhnâme den Kabulerfürsten Michrâb mit den Worten einführt:

«Es komme ein herrlicher Mond in Pracht»,

so kann statt «ein Mond» *m(a)hê* auch ein «Grofser, Held» *m(i)hê* gelesen und also übersetzt werden:

«Es komme ein herrlicher Held in Pracht».

«Pracht» (Gröfse) heifst in beiden Fällen *m(i)hî,* nur haben wir einmal das Wortspiel *m(a)hê — m(i)hî,* das andere Mal *m(i)hê — m(i)hî.* Der Sache etwa peinlich auf den Grund gehen zu wollen, läge nicht im Sinne des Dichters, sein Gebilde von Phantasie und Reiz darf nicht neugierig seziert werden.

Nach unserem Geschmack sind philosophische und andere Kunstausdrücke in der Poesie unerträglich. Anders bei dem Perser.

«Welch' neue Jugend ward der Welt, welch' Schöne wieder,
Welch' neuer Zustand senkt auf Raum und Zeit sich nieder!»

beginnt der Dichter Enwerî eine Frühlingsschilderung. «Zustand» empfindet der Perser keineswegs als unpoetisch, die Verbindung «Raum und Zeit» gilt ihm geradezu als dichterisch, da beide Worte in seiner Sprache allitterieren und assonieren,

«Ein Herz, dem aus der Einheit Welt der Wesenheit Musik erklang,
Wie kann zu dessen Hochsinns Ohr eingehn leichtfertiger Gesang?»

ist eine bewunderungswürdige, knappe Rückertsche Verdeutschung. Im Original Saadîs ist der Vers poetisch, in der Übersetzung entsetzlich prosaisch. Philosophische Mystik in Versen ist für uns ein schrecklicher Gedanke, die persische Poesie hat auf diesem Gebiete die gröfsten Meisterwerke hervorgebracht.

Zweimal dasselbe Wort hintereinander gesetzt verleiht im Persischen unter Umständen eine verstärkende Bedeutung. Noch ein drittes Mal wiederholt macht es einen grofsen Effekt, den man in der Übersetzung nicht nachahmen kann:

«Thränen-Tropfen-Tropfen vergiefse ich gleich Wolken
Täglich wirr-wirr, wie Bäche aus meinen Augen.
Diese Tropfen-Tropfen (die)[1] Tropfen des Regens beschämen,
Dieses Wirr-Wirr (ist ein)[1] Wirr für mein betrübtes Herz.»

Ein derartiges fünfstrophiges Gedicht des Asdschadî gilt als höchst gelungen und wird allgemein bewundert. Der orientalische Dichter läfst in der That die Sprache an Reck und Barren turnen, wie man von Rückert gesagt hat. Rückert ist überhaupt wohl von allen abendländischen Dichtern den Orientalen geistig am nächsten verwandt, er hat sich am Orient, und speziell aus diesem an Persien, geradezu etwas verdorben. Die Vorliebe für seltene Reime und eine gelegentliche mühselige Sprachklauberei, die schon Wilh. Müller an ihm getadelt hat, sind echt kunstpersisch.

Der persische Dichter brauchte wie der moderne Erfolg. Den fand er nur, wenn er sich an einen Fürsten oder wenigstens an einen von dessen Grofsen anschlofs. Der Dichter mufste auch damals mit dem Könige gehen, in höfischer Stellung konnte er am ehesten sein Dasein behaglich gestalten. Nach der einen Auffassung (s. oben S. 47) sollte die Dichtkunst ja überhaupt höfischen Ursprungs sein. Die Reichtümer, welche Männern wie Rûdakî, Farruchî, Minôtschichrî, Muizzî u. a. ihre Gedichte von seiten ihrer Herrscher eingetragen haben sollen, sind sprüchwörtlich geworden; allerdings haben ihre Riesenvermögen immer nur vereinzelte Ausnahmen gebildet, doch fand der Dichter unter dem Schutze eines Fürsten meist sein

[1] Fehlt im Original.

gutes Auskommen. Scheich Abû Zarrâa behauptete ganz kühn, seine Verse seien besser als diejenigen Rûdakîs, und wenn er nur ein Tausendstel des Geldes bekäme, mit dem dieser überhäuft worden sei, so wolle er tausendmal so viele Verse machen. Nun, zum Glück scheint die Voraussetzung nicht eingetreten zu sein, der etwas selbstbewufste Schaich ist wenigstens in den Anthologieen nur durch einige wenige Fragmente vertreten, und diese kennzeichnen ihn vor allem als einen keineswegs charakterfesten Menschen. Er gesteht es selbst ganz unbefangen ein, dafs ihm seine Dichtung feil ist:

«Wo man des Goldes bedarf, da baue ich flugs meine Bude,
Wo man der Worte begehrt, schmiede ich Eisen zu Wachs.
Schmiegsam dreh' ich mich stets, wie der wehende Wind es gebietet,
Heute bei Laute und Glas, morgen bei Panzer und Speer.»

Aber vielleicht haben ihn böse Erfahrungen zu solcher Gesinnung gebracht; er sagt wenigstens pessimistisch:

«Strahlt günstig dir kein guter Stern,
Bleibt dir Erfolg hienieden fern.
Dein Mut heifst Wahnwitz, Klugheit Tücke,
Wohlthun Verschwendung, Ratschlag Nücke.»

Natürlich war die Hofgunst auch damals schon schwankend; der noch heute gefeierte Poet konnte morgen in Ungnade fallen, einem durch einen glücklichen Einfall des Augenblicks begünstigten Rivalen unterliegen u. dgl. Dann setzte er den Fufs weiter und fand wohl bei einem anderen Machthaber eine neue Unterkunft; denn der Fürst brauchte den Dichter. Schon die arabischen Beduinenhäuptlinge hatten die Schmähgedichte eines beleidigten Poeten ängstlich gescheut, in Persien verbreiteten besonders seit der Satire Firdausîs gegen Sultân Machmûd von Ghazna die Dichter das Bewufstsein, dafs auch der Ruhm des gröfsten Herrschers nur von dem Sänger abhänge, der ihn verherrliche. Verse wie

«Von allen Schätzen dieser Welt,
Die Sâms und Sâssâns[1] Haus gehäuft,
Blieb nichts, nur Rûdakîs Gesang
Und Bârbeds Lied von ihnen zeugt»

oder

[1] Die Ahnherren der Samaniden und Sassaniden.

«Zahlreiche Paläste hat Machmûd[1] erbaut,
Deren Zinnen bis hoch in die Wolken geschaut.
Kein Ziegel von allen ist übriggeblieben,
Doch Unçurîs Preislieder reden noch laut»

geben dieser Empfindung deutlich Ausdruck.

So fesselte denn so ziemlich jeder Fürst je nach seinen Verhältnissen eine Anzahl Dichter an seinen Hof. Einer von ihnen erhielt die Würde des «Dichterkönigs», wie schon die Alten ihre Sänger gekrönt haben, und nach der im Mittelalter wieder aufgekommenen Sitte noch heute der englische Hof seinen Poet Laureate hat, der speziell den Herrscher verherrlicht. Die gefeiertsten dieser orientalischen Mäzene, die zum Teil wie König Max von Bayern ihre Günstlinge zu regelmäfsigen litterarischen Tafelrunden vereinigt haben sollen, sind der Samanide Naçr II., Sultân Machmûd von Ghazna, der Seldschuke Sultân Sandschar und Fetch Alî Schâh gewesen. Von Dichterkreisen Schâh Abbâs des Grofsen und Kaiser Akbars kann man weniger reden; beide Herrscher hatten persönlich geringe dichterische Interessen und begünstigten Poeten nur, weil dies zu ihren Fürstenpflichten gehörte. Von Akbar sagt Abul Fazl: «Se. Majestät interessiert sich für Dichter nicht, ein bifschen Phantasie imponiert ihm nicht.» Während ihrer Entwicklung sollten vielversprechende, junge Talente längere Zeit aufmunternd unterstützt werden, rät Arûdî; werde ein solcher aber alt, ohne etwas zu leisten, so verdiene er nicht, dafs noch etwas an ihn gewendet werde. Über den Wert der Leistung entschied nun im wesentlichen der Erfolg. Wovon hing dieser aber nicht bisweilen ab? Nur zu oft von Zufällen und Launen. Nach seiner ganzen Naturanlage zollt der Perser der Gabe der Improvisation höchste Bewunderung. Arûdî sieht in ihr geradezu eine Hauptstärke des Dichters. Durch einen glücklichen, hübsch in Verse gekleideten Einfall, der dem Herrscher schmeichelt und ihm ein Lächeln oder Bravo ablockt, erlangt der Dichter Geld und Gunst, bei den ewig schwankenden orientalischen Verhältnissen, wo alles von der Willkür des Augenblicks abhängt, unschätzbare Güter. So werden zahllose Anekdoten erzählt, nach denen ein paar Verse, zur rechten Zeit vorgetragen, ihren Verfassern die gröfsten Reichtümer und Ehren eingebracht, das Schicksal eines Lebens, ja

[1] Sultân Machmûd von Ghazna.

bisweilen ganzer Städte entschieden haben. Hier nur ein Beispiel statt vieler.

Der Seldschukenschâh Tughan sitzt mit einem seiner Höflinge beim Würfelspiel. Er hat fortgesetzt Unglück, und der Einsatz ist hoch. Schon befürchten die Umstehenden, der Zorn des leidenschaftlichen Herrschers werde sich über ihre Häupter entladen. Alles schaut gespannt auf den letzten, entscheidenden Wurf. Statt der erwarteten zwei Sechsen, die ihn allein noch gewinnen lassen können, wirft der Schâh zwei Einsen. In diesem kritischen Augenblicke springt der Dichter Azrakî auf und ruft dem Erzürnten die glücklich improvisierten Verse zu:

«Statt Einsen hatt'st du Sechsen zu werfen geglaubt
Und zürnst nun den Würfeln, die Spott sich erlaubt.
Die Sechsen, o Herrscher, da liegen sie ja —
Nur beugten in Demut vor dir sie das Haupt.»

Der Zorn des Schâhs war verraucht, zum Lohn stopfte er — und zwar buchstäblich — dem Dichter den Mund mit Goldstücken, die übliche, schon sassanidische und vielleicht noch ältere Weise der Belohnung in solchen Fällen. 500 Dinare soll er ihm so nacheinander in die Backen gesteckt haben. Als solche Improvisationen haben wir uns eine grofse Menge der besten Epigramme zu denken, lange getüftelt haben ihre Verfasser über ihnen nicht. Der hohe Prozentsatz wirklich glücklicher Würfe vieler Dichter ist dabei aller Bewunderung wert. Was hat dagegen z. B. von Saphirs Einfällen Dauer gehabt?

Noch die letzten Worte eines sterbenden Dichters waren Verse. So soll der von den Mongolen erschlagene Kemâl Ismaîl mit dem Blute aus seiner Todeswunde folgendes Rubâî an die Wand seines Hauses geschrieben haben:

«Wo ist ein Aug', das über die Heimat weine?
Das über sein eignes Leid und Wehe weine?
Um einen Toten klagten gestern hundert,
Und heut' ist keiner, der um einen weine.»

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen, die dem Leser das Verständnis der folgenden Seiten erleichtern werden, kehren wir wieder zur Geschichte der Litteratur zurück.

Einen starken Aufschwung nahm die Litteratur unter der Herrschaft der Samaniden, einer Dynastie, die dem kulturellen Gedeihen ihrer Länder eine hervorragende Sorgfalt gewidmet

hat. Hier häufen sich die Namen der Dichter, so daſs wir nur einige der Bedeutendsten nennen können.

Von Abû Schukûr aus Balch finden sich in den Wörterbüchern viele Verse, die augenscheinlich zu Erzählungen gehört haben. Der Stil ist einfach und natürlich und sticht auf das vorteilhafteste von der sonst so gezierten und gekünstelten Weise der Zeit ab. Die Naivetät und behagliche Breite von Versen wie den folgenden:

«Der Vater sprach: 'S ist einst ein Bettler gewesen,
Der ging auf die Straſse, so hab' ich's gelesen,
Heischt' trockenes Brot sich an jeglichem Haus,
So hatt' er's getrieben von Jugend aus»

berührt unter der sonstigen Künstelei persischer Poesie auſserordentlich angenehm. Wie gern würden wir in diesem Tone, der etwa an unseres Matthias Claudius'

«War einst ein Riese Goliath,
Ein gar gefährlich' Mann,
Der hatte Tressen auf dem Hut
Und einen Klunker d'ran»

anklingt, noch etwas mehr von den Schicksalen dieses Bettlers erfahren! Leider hat sich der Geschmack der Zeit bald geändert, der Stil galt als zu einfach, und so überlieferte man derartige Dichtungen überhaupt nicht weiter. Nur als Belegstellen für altertümliche Worte (die obigen z. B. für einen seltenen Ausdruck für «Bettelmann») gaben die Lexikographen einzelne Verse aus ihnen weiter. Wenn Firdausîs Schâhnâme sich nicht von Anfang an die Stelle des Nationalepos errungen hätte, wer weiſs, ob es uns ganz erhalten geblieben wäre? Abû Schukûr ist bisher der älteste Vertreter des epischen Stils, den wir dann — was wichtig ist, in demselben Metrum, dem Mutakârib — bei Dakîkî und Firdausî bis zur Meisterschaft ausgebildet finden.

Aus Balch stammte auch Maarûfî, von dem weiter nichts bekannt ist, als daſs er der Epoche der Samaniden angehört. Von ihm hat Asadî in seinem Reimwörterbuche zwei, wohl aus einer und derselben Erzählung herrührende Verspaare erhalten, in denen die Beits nicht (oder darf man etwa sagen, noch nicht?) aufeinander reimen:

«Sein Bart überschritt eine Elle an Länge,
Hundert Spinnen hatten d'rin ihre Fäden gewebt.»

«Auf einem Fuſs lahm und an einer Hand steif,
Auf einem Aug' blind, mit dem anderen schielend.»

Daneben dann auch eine Kit'ä (s. S. 70):

«Jahraus und jahrein nur von anderer Geld
Lebst stets du und prahlst noch bei leerer Hand,
Wohl sah ich dein «vornehmes» Haus, wie du's nennst,
Kein Teppich darin, d'ran keine Verand',
Nichts als eine Matte nur sah ich darin,
Einen grobschwarzen Filz aus turkmenischem Land.»

Ich kann mich des Verdachtes nicht erwehren, daſs diese Art den in sich reimenden Mutakârib-Beits voranging, und möchte daher Maarûfî noch vor Abû Schukûr ansetzen. Das zweimal kurz nacheinander wiederholte «ich sah» spricht auch mehr für einen Anfänger.

Der schon aus den früheren Fragmenten bekannte pessimistisch-satirische Zug in Abul Hassan Schahîds vielgerühmten Poesieen findet sich auch in den zahlreichen neuen Bruchstücken, die Asadîs schon erwähntes Reimlexikon von ihm enthält. Auch Verse aus Liebesliedern bietet dieses, die aber nicht vor anderen hervorstechen. Seine Ghazelen lobt der spätere Farruchî ganz besonders. An jüngere berühmte Zeilen Omar Chajjâms (achtes Buch, Nr. 33 in Bodenstedts Übersetzung) klingen schon Schahîds Verse an:

«Wie durch's öde Land von Tûs ich gestern Nacht so ziellos gehe,
Und wo sonst der Haushahn nistet, eine Eule hocken sehe,
Ruf' ich: Welche Kunde bringst du mir von dieser Wüstenei?
Und sie krächzt: Die einz'ge Kunde ist ein lautes Wehe! Wehe!»
(Ethé).

Wir müssen es uns versagen, weitere Proben des Dichterkreises der frühesten Samanidenzeit hier anzuführen, und begnügen uns damit, festzustellen, daſs fast alle Hauptformen, welche die neupersische Poesie dann überhaupt gepflegt hat, sich bereits in dieser Periode in ihren Anfängen vorfinden.

Zunächst die Kasside, das Lobgedicht, oft mit einer Naturschilderung oder einem anderen, erst später auf das eigentliche Thema überleitenden Gedanken beginnend. Ihr Charakter ist Würde, die indes häufig in Bombast und Schwulst ausartet. In der Kasside reimen alle zweiten Miçrâs, d. h. also die geraden Zeilen, auf das erste, in sich selbst reimende Beit (Matla); die Gesamtzahl der Beits soll mindestens 12 betragen, doch ist die

Durchschnittszahl viel gröfser, als Maximum gilt 99. Je mehr Beits, desto gröfser natürlich die Schwierigkeit, die nötigen Reime zu finden. Also schon die äufsere Form führt hier leicht zu Künstelei und Unnatur. Abarten der Kasside sind die Satire (häufig nach arabischem Muster in Wahrheit mehr ein Schmähgedicht) und die Elegie.

Das Ghazel, ein kürzeres lyrisches Gedicht von 4 bis zu 11 oder 12 Doppelversen; Reim wie bei der Kasside. Liebes- oder Weinlieder, auch mit mystischem Sinn. Im letzten Beit nennt der Dichter seinen Namen. Das beste, worüber die Meinungen verschieden sein können, ist das «Königsbeit», unter Blinden kann da allerdings häufig nur der Einäugige König sein.

Bei der Kit'ä («Bruchstück») reimen nur die geraden Zeilen (die zweiten Miçrâs), sie ist also der Form nach ein Ghazel ohne Matla.

Das Mäthnäwî, ein längeres Gedicht epischen, romantisch-epischen oder didaktischen (gern mystischen) Inhalts, mit gleichen Reimen innerhalb der einzelnen Beits, woher der Name «gedoppelt». Ein Epos, eine Liebesromanze, überhaupt jedes lange Mäthnäwî beginnt regelmäfsig, wie auch neupersische Prosawerke, mit dem Lobe Gottes, des Propheten und sodann des Herrschers, unter dem der Verfasser lebt. Dann erst geht der Dichter zu seinem eigentlichen Thema über.

Endlich das Rubâî («Vierzeiler»), das in epigrammatischer Weise verwendet wird. Die dritte Zeile reimt gewöhnlich nicht auf die drei anderen, diese ursprünglichere Form ist in jedem Falle die wirksamere. Das Rubâî ist gleich dem Ghazel auch in der abendländischen Dichtkunst heimisch geworden. Für epigrammatische Dichtung und das Ausprägen hübscher Aperçus in gedrungener Form, oft auch nur in zwei Zeilen, haben die Perser eine natürliche Anlage. Die Nachwelt hat solche gern aufbewahrt, ein glücklicher Wurf auf diesem Gebiete hat den Namen seines Verfassers bisweilen für ewig erhalten. So kennen die Anthologieen den Scheich Abû Abdallâh aus Schîrâz († 931) als Dichter nur aus dem einen Spruche:

«Der Mensch sich selbst? Das Herz den Freund? O nein!
Der Wechsler aber kennt den Wert des Goldes sein.»

Unter den wenigen Fragmenten Ançârîs aus Herât (geb.

1006/7) zeichnen sich die folgenden Zeilen durch hübsche Formulierung aus:

«Gestern trat ich in die Welt, nichts schafft' ich,
Heut' auch fand zu keinem Wirken Kraft ich,
Morgen geh' ich wieder in das Dunkel —
Besser war's, nie kam in diese Haft ich!» —

ein ewig wiederkehrender Gedanke, dem zahllose Dichter Ausdruck geliehen haben; z. B. Abul Hassan aus Charrakân:

«Der Ewigkeit Geheimnis lös'st nicht du noch ich,
Das Weltenrätselbuch verstehst nicht du noch ich;
Wie wir's uns denken beid', wie hinter'm Vorhang liegt's,
Wenn einst der Vorhang fällt, bestehst nicht du noch ich»,

oder Abû Naçr aus Fârâb:

«Das Geheimnis der Welt konnt' noch keiner erkunden,
Die edelste Perle hat noch niemand gefunden,
So gut er's verstand, hat's schon mancher gewagt,
Doch das letzte Wort hat noch keiner gesagt.»

Wir würden uns von unseren Dichtern die fortwährende Wiederholung solcher Trivialitäten verbitten, und wenn sie diese im einzelnen noch so kunstvoll ausfeilten und nüanzierten; anders der Perser, der ja auch 21 Ferhâd und Schîrîns (s. unten) u. a. mehr vertragen konnte. Ihm geht eben so häufig das Unterscheidungsvermögen zwischen dem Wichtigen und dem Nebensächlichen ab, so daſs er dieses in der gleichen Breite wie jenes behandelt.

Die kleineren Gedichte sammelte man in einem Diwan, was zuerst Hänzäle oder nach anderen erst Rûdakî gethan haben soll.

Auch die Gewohnheit, ein Dichterpseudonym anzunehmen, die in Persien zuerst aufgekommen oder doch wenigstens zu einem ständigen Brauche geworden ist, begegnet uns schon. Da die ältesten persischen Dichter sämtlich arabische Dichternamen führen, so wird man arabischen Formen wie Firdausî, Rûdakî den Vorrang vor Firdûsî, Rûdagî geben müssen. Gewöhnlich wählt sich der Dichter sein Pseudonym selbst. Oft ganz bescheiden nach seinem Geburtsorte, wie Rûdakî («aus Rûdak»), Dschâmî («aus Dschâm»), oder nach dem Berufe, wie Chabbâz («der Bäcker»), Chaffâf («der Schuster»), Attâr («der Parfümeur») — nicht selten sollen solche Bezeichnungen jedoch nicht auf das wirkliche bürgerliche Metier gehen, sondern der sie

wählt, denkt sich als Ghawwâç («Taucher»), Naddschâr («Zimmermann»), Hakkâk oder Dschauharî («Juwelier») u. dgl. im Reiche der Poesie. Oder man nennt sich nach einem Gönner, wie Muçlicheddîn nach seinem Fürsten Saad ibn Zängî sich Saadî nannte, oder nach einem Beinamen Allâhs, wie Halîmî («dem Milden — *halîm* — d. i. Allâh ergeben»). Andere wählen irgend ein wohlklingendes Eigenschaftswort, wie Chudscheste oder Farruchî («der Glückliche»), Lisânî («der Zungenbegabte»), Närgisî («der Narzissengleiche»), Hilâlî («der Neumondähnliche»), auch Watwât («die Schwalbe»). Ganz bescheiden sind Namen wie Näschnâs («der Unwissende»), Ghamnâk («der Kummervolle»), Fighânî («der Jammernde»), Mudschrim («der Sünder»), Bende («der Sklave»), Jatîm («die Waise»), stolz dagegen Asadî oder Haidarî («der Löwengleiche» oder «der Verehrer Alîs, 'des Löwen Gottes'»), Karî-uddachr («Heros der Zeit»), Hâfiz («der den Koran auswendig weifs»). Selten und erst spät (meist in Indien) erscheinen Hauptwörter wie Päjâm («die Botschaft»), Zärrä («das Atom»), Bähâr («der Frühling»). Gelegentlich kommt es auch wohl vor, dafs einem Dichter sein Beiname verliehen wird, wie nach der Sage von Sultan Machmûd von Ghazna dem Abul Kâsim Mançûr der Name Firdausî («der Paradiesische»). Einer und derselbe Dichter bedient sich bisweilen in seinen verschiedensprachigen Poesieen verschiedener Pseudonyme, so nannte sich der Timuridenminister Mîr Alî Schêr in seinen persischen Gedichten Fänâjî («der Vergängliche»), in seinen türkischen Näwâjî («der Melodische»), oder Ibn Sêbak verwandte neben der durch Umstellung aus seinem arabisierten Namen Tuffâhî (pers. *sêb*, arab. *tuffâh* «Apfel») gewonnenen Form Fattâhî («Knecht des Allöffnenden», d. i. Allâhs) auch die Namen Esrârî («der Geheimnisvolle») und Chumârî («der Trunkene», eig. «der im ewigen Katzenjammer Befindliche»). Selten giebt ein Dichter einen Namen ganz auf, gewissermafsen um ein unbeschriebenes Blatt mit besserem Glück wieder von neuem zu füllen. Später wurde es, besonders in Ghazelen, üblich, das Pseudonym in der letzten Zeile anzubringen.

Dieser Dichtername hatte nun nicht etwa den Zweck, die Anonymität zu wahren, im Gegenteil, jeder wufste, wer sich darunter verbarg. Das Pseudonym individualisierte seinen Träger besser, als es der gewöhnliche bürgerliche Name thun konnte,

den er (Muhammed, Achmed, Ismaîl etc.) stets mit vielen anderen teilte.

Zur Vollendung erhob die Dichtkunst seiner Zeit Rûdakî, der unter Naçr II. (914—943 n. Chr.) lebte. Dieser Dichter ist wegen der Honorare, die ihm seine Schöpfungen eingebracht haben sollen, in Persien geradezu sprichwörtlich geworden. Gleich Homer soll er blind geboren sein. Mühelos wären ihm die Verse von den Lippen geflossen, rund 1 300 000 Stück werden ihm nachgesagt, von denen uns — zum Glück — nur einige Tausend erhalten geblieben sind. Ob diese erhaltenen nun auch wirklich sämtlich echt sind? Den Überlieferungen über die Lebensverhältnisse und Schicksale der einzelnen Dichter gegenüber darf man grundsätzlich nicht leichtgläubig sein. Dichtung und Wahrheit ist hier meist unentwirrbar untereinandergemischt. Unter anderem müfste das Versemachen der Gesundheit sehr zuträglich gewesen sein; denn auffällig viele Dichter sollen die Hundert überschritten haben. Wir gehen daher auf die Biographieen gewöhnlich nicht ein. Wie häufig gerade die hübschesten Züge in ihnen vor einer kritischen Untersuchung fallen müssen, hat Nöldekes Behandlung der Legende über Firdausî wieder gezeigt (Das iranische Nationalepos im Grundrifs der iranischen Philologie, Bd. II, S. 150 ff., Strafsburg 1896; auch separat). Nun hat die Überlieferung aber im allgemeinen mehr Anekdoten über die einzelnen Dichter als Gedichte von ihnen erfunden. Verse hatten sich unter bestimmten Namen erhalten, und diese blofsen Namen suchte man dann gern durch anekdotisches Beiwerk zu beleben und half da, wenn es nötig war, ungeniert nach. Die Verse, welche persische Litterarhistoriker einem Dichter zuschreiben, werden diesem dagegen im grofsen und ganzen auch mit Recht zukommen.

Rûdakîs umfangreichstes Werk war eine poetische Bearbeitung von Bidpais berühmtem indischen Fabelbuche «Kalîla und Dimna», das als hoffnungslos verloren galt, bis ich zahlreiche Bruchstücke daraus in Asadîs schon mehrfach erwähntem Reimlexikon wiedergefunden habe. Wir können uns jetzt eine allgemeine Vorstellung von dessen Stil machen. Die Diktion war von einer entzückenden Einfachheit, und diese ist leider wieder schuld daran gewesen, dafs man die Dichtung hat verloren gehen lassen. Rûdakîs kunstvolle, höfische Poesieen wurden

dagegen wieder und immer wieder abgeschrieben. Auch Sindbad mufs der Dichter ganz in der gleichen Weise bearbeitet haben. Davon berichtet zwar keine Litteraturgeschichte etwas, aber Bruchstücke, ebenfalls bei Asadî, weisen unverkennbar darauf hin.

Die Huld seines Fürsten und als deren praktischen Ausfluſs die enormen Reichtümer haben dem Dichter zunächst die Kassiden auf diesen eingebracht. Diese Loblieder sind schwungvoll und bilderreich, sie verherrlichen den, an welchen sie gerichtet sind, so überschwenglich, als dies nur irgenwie denkbar ist. Aber sie halten sich dabei doch von dem Bombast und Schwulst frei, welche derartige höfische Machwerke sonst meist aufweisen. Der Dichter fällt auch nicht gleich sozusagen mit der Thür ins Haus. Er schildert sich in Ketten einer koketten Schönen. Aber Knechtschaft schreckt ihn nicht, ist er doch der Sklave eines Herrschers, der alle seine Diener glücklich macht. Damit ist er wie zufällig bei seinem eigentlichen Thema angelangt und singt nun das Lob seines Fürsten in allen Tonarten. Neben diesen höfischen Liedern stehen andere, in denen er die Liebe und den Wein preist und eine heitere, liebenswürdige Lebensweisheit predigt. In dem Weinlande Persien hat das Verbot des Rebensaftes durch den Koran manchen Widerspruch hervorgerufen. Die Perser hatten als Zoroastrier die Rebenkultur sorgfältig gepflegt, und lieſsen sich nun auch unter dem Islâm den geliebten Trank nicht so leicht nehmen. So haben denn schon die frühesten Dichter begeisterte Loblieder auf den Wein gesungen, Rûdakî widmet ihm u. a. die folgenden Verse:

«Ja, das ist Wein, des duft'ger Hauch, fällt in den Nil nur eine Zähre,
Des Krokodiles Nüchternheit in endlos trunk'nen Rausch verkehrt,
Durch den der Hirsch dort auf der Flur, hat einen Tropfen er genossen,
Zum brüllend wilden Löwen wird und selbst um Tiger sich nicht schert» (Ethé).

Wein, Weib und Gesang war auch des Persers Freudentrias. Rustem ruft im Schâhnâme auf einer seiner Fahrten

«dem Schöpfer Lob
Und pries den Herrn der Welt darob,
Daſs in der Wüst' er gefunden Tisch,
Wein, Saitenspiel und die Schenkin frisch» (Rückert);

Omar Chajjâm hat statt dessen einmal die Dreiheit:

«(Dreierlei macht meines Lebens Wonne)
Wein, schöne Mädchen und Morgensonne» (Bodenstedt).

Später glaubte die Geistlichkeit, gegen «den Unfug» einschreiten zu müssen, was ihr von ihrem Standpunkte aus ja nicht zu verdenken war, und erklärte alle Liebes- und Trinklieder mystisch. An die zoroastrischen Priester hatte sich der Begriff «Zecher» angeknüpft, *mugh* («Magier»), *mughkädä* («Magierhaus»), *mughbätschä* («Magierknabe») erhielten bei den muhammedanischen Neupersern die Bedeutung «Trinker», «Weinhaus», «Schenk» — natürlich nicht, als ob die zoroastrischen Priester besonders starke Trinker gewesen wären, vielmehr war das Wort «Magier» hier zu einer allgemeinen Bezeichnung für Zoroastrier geworden. Im Schâhnâme werden bei allen festlichen Gelegenheiten grofse Zechgelage veranstaltet, die meist erst mit völliger Trunkenheit der Teilnehmer enden. Man hatte einen ausgebildeten Trinkkomment, trank einander vor und nach, brachte das Wohl Abwesender aus — bei feierlichen Banketten galt das erste Glas dem Könige, auch wenn er nicht zugegen war. Das übliche epische Wort für Zecher war ein technischer Trinkausdruck und bedeutete etymologisch «Weinvernichter» (vgl. unser studentisches «Biermörder»). Kein Wunder, dafs das Beispiel der alten Höfe an den neuen nachgeahmt wurde, wo man das Schâhnâme überall mit Begeisterung las; die medizinischen Schriften geben Ratschläge, wie man viel trinken könne, ohne berauscht zu werden u. dgl.

Doch zurück zu Rûdakî. Der Dichter hat ein hohes Alter erreicht. Als gebrechlicher Greis fühlte er sich äufserst unglücklich. Er färbte sich als alter Elegant sein gebleichtes Haar, aber die Jugend mit ihren Freuden war unwiderruflich dahin. Ob seine Vermögensverhältnisse sich zum Bösen verändert hatten oder ob nur die Grämlichkeit des Alters aus ihr spricht, seine berühmte Elegie zeigt uns einen verdriefslichen Greis, der gern noch mit den Erfolgen der jüngeren Tage renommiert, ohne doch einen rechten Trost darin zu finden.

«Abgebröckelt ist mir mälig Zahn um Zahn und hingeschwunden,
O kein Zahn nur war's, als Leuchte strahlte jeder hell und licht!
Eine weifse Silberreihe war es, Perlen und Korallen,
Glich dem Morgenstern, dem Tropfen, der aus feuchter Wolke bricht.
Keiner blieb mir! Abgebröckelt, hingeschwunden sind sie alle,

Und des Unglücks Schuld, wer trägt sie? Nur Saturn, der Unglücksstern.
Nein, fürwahr, Saturn so wenig als der Zeitlauf! Und wer sonst denn?
Gottes ew'ger Ratschluſs war es, glaubt, das ist der Wahrheit Kern.
Immerdar ist's so hinieden, nur ein Staubball, ewig kreisend,
Ist das All, und kreisen muſst' es ballgleich seit der Schöpfungszeit;
Nur weil Schmerzen uns beschieden, giebt's Arznei, und weil's auf Erden
Seit Beginn Arznei gegeben, giebt es Schmerzen auch und Leid.
Muſs auch endlich einmal altern, was da prangt in Jugendfrische,
Neu verjüngt sich einst doch alles, fiel's dem Alter gleich zum Raub.
Ist zur wüsten Trümmerstätte mancher Blütenhain geworden,
Neue Blütenhaine sprossen aus der Wüste dürrem Staub.
Wie kannst du, o mondgesichtig, lockenduftig Liebchen wissen,
Wer und wie dein armer Sklave einst vor langen Jahren war?
Nährst du jetzt mit Lockenschlägeln seines Schmachtens Lust, du sahst ihn
Damals nicht, da sich gekräuselt schlägelgleich sein eignes Haar.
Ach! Dahin sind jene Zeiten, da er stets im Freudenrausch war,
Und je ärmer er an Silber, umsomehr an Frohsinn reich,
Da mit Dirhems ohne Zahl er in der Stadt hier aufgewogen
Jede Schöne, der des Busens Knospe schwoll granatengleich.
Huldvoll neigte sich in Liebe ihm so manches holde Mägdlein,
Und so mancher gab verstohlen er ein nächtig Stelldichein;
Ja, ob noch so hoch im Wert auch, stets um niedren Preis erstand ich's:
Hellen Trunk und süſse Wangen und ein Antlitz, zart und fein.
Allzeit war ich heit'ren Mutes, wuſste nie, was Gram bedeutet,
Da mein Herz zum Tummelplatze stets der Frohsinn sich erkor;
Und manch' andres Herz, durch Lieder schuf ich's um zu weicher Seide,
War es gleich wie Stein und Ambos undurchdringlich hart zuvor.
Allzeit labte ich mein Auge gern an leichten Flatterlocken,
Redekraftbegabten Männern lieh mein Ohr ich allzeit gern.
Nimmer nannt' ich einen Haushalt, nimmer Weib noch Kind mein eigen,
Frei von allem blieb ich immer, immer blieb mir Sorge fern.
Freilich du, mein teurer Zecher, du siehst jetzt den Rûdakî nur,
Sahst ihn nicht in jenen Tagen, da er lebte wild und toll,
Sahst ihn nicht in jenen Tagen, da er hin und her gepilgert,
Und in tausend Melodieen frisch ihm Sang auf Sang entquoll.
Ach! Dahin sind jene Zeiten, da sein Lied die Welt durchzogen,
Hin die Zeit, da seinen Sänger ihn ganz Chorâsân genannt.
Wem hat je schon solch ein Treiben Ruhm und Schätze eingetragen?
Ich empfing so Ruhm wie Schätze aus der Samaniden Hand.
Chorâsâns Gebieter schenkte mir der Dirhems vierzigtausend
Und von Baghdâd der Chalife(?) sandte noch ein Fünftel mehr,
Sechzigtausend Dirhems schickten seine Freunde nah und fern mir,
Wahrlich ja, in jenen Tagen ging's auf Erden trefflich her.
Ach, ein andrer bin ich heute, andre Zeiten sind gekommen,
Her den Stab drum! Stab und Ranzen will mir heut allein noch frommen!«
(Ethé).

Die Klage des Alten, daſs er nicht mehr genieſsen könne, begegnet uns oft wieder. In der nächsten Zeit besonders bei Kisâjî, der schon mit 50 Jahren aus diesem Grunde Buſse that und fromm ward. Ein schönes, abgeklärtes Greisenalter findet man bei diesen Männern gewöhnlich nicht, die Reue über die lockeren Thaten der Jugend, die sie zu haben vorgeben, scheint im Grunde nicht allzu aufrichtig. Wenn sie noch einmal zu leben hätten, sie würden es um kein Haar anders treiben.

«Die Sünden, die ich begangen, die wird mir der Himmel verzeih'n,
Die ich versäumt, zu begehen, die werden mich ewig gereu'n«
(Hamerling)

denken auch diese alt gewordenen Perser im stillen. Doch auch Kisâjî hat seine Jugendsünden durch schöne Verse, die er unter oder trotz ihnen gedichtet hat, gebüſst, schon um des reizenden Vierzeilers auf die Rose verdient er nicht vergessen zu werden:

«Vom Paradies als Gabe kam die Rose in die Welt,
Der Rosenhain des Menschen Herz vor Lust und Wonne schwellt.
Sag', Rosenhändler, doch, warum verkaufst die Rosen du?
Was Schön'res kaufst als Rosen denn du für dein Rosengeld?»

Selbst ein Omar Chajjâm hat den Gedanken einer Wiederholung für wert erachtet:

«Seit der Mond und Venus am Himmel steh'n,
Ward auf Erden nichts Edleres als Wein geseh'n.
Der Weinhändler ist ein erstaunlicher Mann,
Da er Bess'res verkauft als er kaufen kann» (Bodenstedt).

Kisâjî ist sehr alt geworden, er spielt als Greis in der mystischen Poesie noch eine Rolle, doch ist der Jüngling sympathischer als der spätere fanatische Schiit.

Rûdakîs Name ist für alle Folgezeit einer der gefeiertsten in Persien geblieben. «Adam oder Sultan der Dichter» und andere Ehrentitel geben ihm die Späteren, die ihn einstimmig als den ersten Klassiker anerkennen. Um ihn als den Meister scharten sich zahlreiche Kleinere, aus denen wir nur einige herausgreifen können.

Daſs das Dichten populär war, zeigt Chabbâz («der Bäcker»), der zugleich Brot buk, als Arzt wirkte und Verse machte. Sein Sohn Abû Alî hat den Vater seinen Patienten gegenüber in den folgenden humoristischen Versen geschildert:

«Dem Doktor Becker einst ich riet:
'Den Kranken, der bei dir eintritt,
Den heile auch, daſs er nicht gehe
Getäuschter Hoffnung und dich schmähe.'
Papa erwiderte: 'Laſs mich in Ruh'!
Das Wild läuft von selber dem Jäger zu'.»

Ein schönes Christenkind (eigentlich ein Knabe) hat Abû Çâlich aus Herât zu einem Liebesliede begeistert, das wir in Prosa wiedergeben:

«Ihr Glaube höllisch, himmlisch ihr Gesicht und Wuchs,
Gazellenäugig, ringellockig, tulpenwangig;
Die Lippe, als hätte eines chinesischen Malers Pinsel
Auf Moschus Zinnober aufgetragen.
Schenkte sie ihre Schönheit den Negerinnen,
So würden ohne Zweifel die Türkinnen auf diese eifersüchtig werden[1].
Die Nase ein seidenes Hügelchen,
Wie ein in einen Seidenfaden geknüpfter Knoten.
Unten eine Schatzkammer von Reizen, oben das Paradies,
In der Mitte dazwischen ein Silberpolster.»

Der Dichter beherrscht die Sprache der Erotik völlig, und zwar in ihrer manieriertesten Weise, wie bereits Rûdakî.

Doch es gebricht uns an Raum für die Abul Abbâs aus Buchârâ (der geschickt Schâh Naçrs II. Tod und dessen Sohnes Thronbesteigung in einer und derselben Kasside zu besingen weiſs), Chosrowâni (der gleich Rûdakî seine Jugend zurücksehnt und auf dem Totenbette sich den Beistand von Arzt, Mönch, Astrolog und Beschwörer verbittet, weil doch keiner von allen ihm helfen könne), Umâra (wie der gröſsere Omar Chajjâm, an den seine Verse bereits bisweilen gemahnen, ein Dichterastronom) und wie sie alle heiſsen. Auch eine Dichterin finden wir schon in dieser Zeit, deren tragische Liebe noch einem modernen persischen Dichter den Stoff zu einem romantischen Epos geliefert hat. Für die älteren Dichter hat man sich gewöhnt, J. Darmesteters geistreiche Charakterisierungen und Etikettierungen in seinem auf Ethés Forschungen aufgebauten Schriftchen *Les origines de la poésie persane* (Paris 1887) anzunehmen. Da inzwischen für fast alle weit mehr Material zugänglich geworden

[1] Wenn Negerinnen so schön wären, so würde man künftig diese verachtete Rasse den schönen, vielbegehrten Türkinnen vorziehen (im Original handelt es sich um Neger- und Türkenknaben).

ist (hauptsächlich durch die Dichteranthologie Rizâkuli Châns und Asadîs Reimlexikon), so bedürfen diese Urteile heute mancher wesentlichen Ergänzung.

Doch auch die höchsten Kreise dichteten, wie es denn überhaupt persische Fürsten nie verschmäht haben, ihrem kriegerischen und Regentenruhme den Dichterlorbeer hinzuzufügen. Der Emîr Âghâdschî rühmt sich, Roſs, Lasso, Bogen, Koran, Lied und Schreibgriffel, Laute und Wein, Schach- und Nerdspiel, alle vollkommen zu beherrschen. Und der letzte Samanide, Prinz Muntaçir, vergaſs auch im Kriegs- und Lagerleben die Traditionen seines Hauses nicht. Dichter konnte er in den unruhigen Zeiten kurz vor dem Untergange des Reichs nicht um sich scharen, so bewahrte er sich wenigstens selbst die Freude an der Dichtkunst und übte sie. So sind die Samaniden, denen die Poesie in Persien so viel zu danken hat — auch das gröſste persische Dichtwerk aller Zeiten, das Schâhnâme, gehört, wie wir noch sehen werden, eigentlich ihrer Zeit an — noch in einer poetischen Verklärung untergegangen, ihr letzter Sproſs war selbst ein Dichter.

Das blühende samanidische Reich unterlag dem Ansturme türkischer Scharen. So ungebildet diese nun im Vergleich zu ihren neuen Unterthanen waren, ihr genialer Führer, Sultan Maḥmûd von Ghazna, erkannte alsbald, daſs zur Erhaltung seines schnell begründeten Weltreichs ihm die persische Kultur unentbehrlich sei. So eröffnete er der Intelligenz an seinem glänzenden Hofe eine vielbegehrte Freistätte, ja, wenn es sein muſste, zwang er bedeutende Geister geradezu, sich in Ghazna niederzulassen. Das reiche geistige Leben, das sich hier entwickelte, war aber keineswegs eine Neuschöpfung, sondern der Sultân konzentrierte nur das bereits Vorhandene in seiner Residenz. Das Bild, wie es Helmolts Weltgeschichte (II, 343/5) von dieser Epoche entwirft, ist daher nicht getroffen. Die Sprache des Hofes war das Türkische; der fanatisch sunnitische Sultan war dem schiitischen Persertume von Hause aus durchaus nicht günstig gesinnt und suchte das Persische im amtlichen Gebrauche sogar durch das Arabische wieder zu verdrängen. In der Poesie, die auch jetzt wieder im Vordergrunde der litterarischen Bestrebungen stand, hielt jene sich aber als Herrscherin. Die Dichter der Çaffariden und Samaniden hatten neben ihren persischen Versen noch arabische verfassen zu müssen geglaubt,

jetzt hörte dies auf oder zählte doch zu den Ausnahmen. Firdausî hat allem Anschein nach die Sprache des Korans nicht besonders gut verstanden.

Die Würde des Dichterkönigs in der neuen Metropole erhielt Unçurî, natürlich auch wieder um seiner Eulogieen auf den Herrscher willen. Diese ewigen Lobpreisungen — auch auf andere Grofse — mag man wohl im Original aus sprachlichen und kulturgeschichtlichen Gründen sogar mit Genufs lesen, in einer Übersetzung wären sie zum grofsen Teile ungenieſsbar. Wir würden sie, da wir an diesem Genre noch anderweitig genug haben, gerne alle um ein Exemplar von des Dichters romantischem Epos «Wâmik und Adhrâ» hingeben, von dem sich ebenfalls in Asadîs Reimlexikon Bruchstücke gefunden haben.

An dichterischer Kraft und Vielseitigkeit überragte Farruchî weit den offiziellen Poeta laureatus. Es war für den Zeitgeschmack bezeichnend, dafs Farruchî — wie auch Minôtschichrî neben ihm — die Künsteleien des arabischen Dichters Mutanabbî nachahmte, so dafs er den Beinamen «der kleine Mutanabbî» erhielt. Er soll ursprünglich im Dienste eines kleineren Machthabers gestanden haben, und erst später, schon als berühmter Mann, an Machmûds Hof gekommen sein. Farruchî ist vor allem auch ein Meister der Beschreibung. So schildert er des Sultans Lustgärten und Paläste, seine Jagdzüge, das Ramazanfest, den Frühling, ein vom Herrscher ihm geschenktes edles Rofs u. a. m. Ebenso verfolgte er dessen Kriegszüge nach Indien (Sûmanât, Kannaudsch), natürlich nicht etwa als dichtender Historiograph, sondern nur als allgemeiner Enkomiast. Asdschadî, der in der Überlieferung als dritter zu diesen beiden gestellt wird, tritt mehr zurück. Er gefällt sich in Kleinigkeiten und sucht gelegentlich durch ungewohnte äufsere Effekte zu verblüffen. Ein Beispiel seiner Dichtweise haben wir oben S. 64 mitgeteilt. So begnügt er sich mit vorübergehenden kleinen Wirkungen, wie wenn er behauptet, er sei wohl oder übel wieder zum Zoroastrier geworden, wenigstens glühe sein Herz vor Liebesschmerz wie ein Feuertempel und seine Augen glichen einer Traubenpresse — die Perser weinen sehr leicht, auch die gröfsten Helden des Schâhnâmes schänden häufige Thränen aus Kummer, Mitleid, Zorn und anderen Affekten nicht; mit einer Traubenpresse vergleicht der Dichter hier seine weinenden

Augen, weil die Zoroastrier ohne Skrupel Wein trinken durften. In der älteren Poesie ist von der Religion Zoroasters gar nicht so selten die Rede, noch Dakîkî bekannte sich offen zu ihr:

«Von ird'schen Dingen vier erlas Dakîkî
Für sich, gleichviel ob unrein sie, ob rein:
Rubinenlippen und der Zither Klänge,
Und Zarathuschtras Lehr' und roten Wein» (Ethé).

Mit echt orientalischer Übertreibung wird die Zahl der übrigen Dichter an Machmûds Hofe auf mehrere Hunderte angegeben. Nach orientalischer Auffassung sind unter diesen viele Meister gewesen, wir können jedoch nicht einmal den Allernamhaftesten von ihnen, wie Minôtschichrî, Bechrâmî, Jemînî hier mehr als nur die Erwähnung ihrer Namen gönnen. Wir müssen den Raum für den Gröfsten sparen, den wir schon längst an erster Stelle hätten nennen sollen, Abul Kâsim Mançûr Firdausî.

Deutsche Übersetzungen von Poesieen der ältesten Dichter hat Ethé geliefert: Rudagîs Vorläufer und Zeitgenossen in «Morgenländische Forschungen», Festschrift für Professor Fleischer, Leipzig 1875, S. 33—68; «Rûdagî der Samanidendichter» in den Nachrichten der Göttinger gelehrten Gesellschaft der Wissenschaften, 1873, S. 663—742; Fünf Lieder Khusrawânîs und Abû Naçr Gîlânîs in den Sitzungsberichten der bayer. Akademie der Wissenschaften, 1873, S. 654 ff.; Abû Ibrâhîm bin Nûh Muntaçir, ebenda 1874, S. 149 ff.

ZWEITES KAPITEL.

Firdausî.

Der Dichter wird etwa 935 oder 936 zu Tûs in Chorâsân geboren sein, wo er lange Jahre als Grundbesitzer in leidlichen Verhältnissen gelebt hat. In seine Jugend fiel ein Ereignis, das von entscheidendem Einflusse auf sein ganzes Leben ward. Der damalige Gouverneur des Distrikts liefs eine neupersische Prosaübersetzung des alten in Pechlewî abgefafsten Chodhâinâmes («Herrscherbuchs») herstellen. Darin war die alte iranische Sage und Geschichte von der Urzeit bis auf den Untergang des Sassanidenreichs erzählt, und zwar teilweise mit grofser Ausführlichkeit. Eine Menge einzelner Episoden mit vielen, die

grofsen Geschehnisse kulturgeschichtlich ergänzenden, kleinen Zügen waren darin verarbeitet. Das Ganze war jedenfalls ein recht umfangreiches Werk. Für eine weitere Verbreitung war eine gefällige äufsere Form unerläfslich, die füglich nur eine poetische sein konnte. Ihm diese zu geben, unternahm der angesehene Dichter Dakîkî. Doch nur gegen tausend Verse hatte er gedichtet, als ihn ein plötzlicher Tod, wohl bei einer nächtlichen Liebesaffaire, dahinraffte. Firdausî hatte in Tûs ebenfalls eine Abschrift des neupersischen «Herrscherbuchs» in die Hände bekommen, nach Dakîkîs Tode faste er den Plan, dessen Werk zu vollenden. Ein gewisser epischer Stil war vorhanden, desgleichen auch ein episches Metrum, das arabische Mutakârib, das man in der Form ∪ – – | ∪ – – | ∪ – – | ∪ – bereits seit einiger Zeit für Erzählungen verwendete. Das Handwerkszeug war da, es wartete nur auf den, der es mit völliger Meisterschaft handhabe. Im Gegensatz zu der Lyrik und der gesamten höfischen Poesie hatte man sich in Erzählungen von jeher gröfserer Einfachheit befleifsigt (wir erinnern an die oben S. 68 mitgeteilte Probe aus Abû Schukûrs Dichtungen); dafs diese Schlichtheit nicht etwa am Metrum hing, zeigen die Bruchstücke aus Rûdakîs «Kalîla und Dimna», das nicht in Mutakârib abgefafst war. Den üblichen poetischen Apparat verschmähte man natürlich auch in der Erzählung nicht, nur war man in seiner ganzen Anwendung viel mafsvoller. Unserem Geschmack ist ja gewifs innerlich die orientalische Symbolik zuwider, die statt junges Mädchen «Mond», statt Wange «Rose», statt Haar «Moschus», statt Lippe «Rubin», statt Auge «Narzisse», statt Nase «Augenbrauensäule» u. dgl. m. sagt. In der Lyrik mag einem solche Künstelei leicht zuviel werden, weil die Dichter sich hier nicht mit der blofsen Terminologie begnügen, sondern, statt der Phantasie des Hörers die weitere Ausdenkung zu überlassen, selbst durch nähere Ausführung die Bilder erschöpfen wollen. Wenn Firdausî dagegen Sûdâbes Reize schildert:

«Erschien in der Sänft' ein junger Mond,
Wie ein Schâh, der im Schmucke thront;
Von schwarzem Musk die Rosen besät,
Zwei lichte Rubinen, zwei ernste Narzissen,
Zwei Brau'n und die Silbersäule dazwischen» (Rückert),

so scheint das auch in der Übersetzung nur schlicht und im Original stört es überhaupt nicht im entferntesten. Sodann

waren die epischen Dichter auch viel sparsamer im Gebrauche arabischer Wörter als die lyrischen. Wieviel die Neuperser zuerst der arabischen Dichtkunst zu danken haben mögen (s. oben S. 45 ff.), in der Epik hatten sie von diesen nichts lernen können, da die Araber keine solche besafsen. Es ist, als hätten sie sich nun auch in ihr mit Absicht möglichst national erhalten wollen, indem sie sogar fremde Ausdrücke nach Kräften mieden. Auch von Firdausî sind uns einige lyrische Gedichte erhalten, ganz im üblichen, höfischen Stile. Viel schöner als sie sind die gelegentlich im Schâhnâme vorkommenden lyrischen Stellen, jene anderen Verse — soweit sie echt sind — würden Firdausîs ewigen Ruhm nicht haben begründen können.

Dafs Firdausî sich nicht gescheut hat, das Dakîkîstück seinem Werke direkt einzuverleiben, trotzdem er es gar nicht sehr günstig beurteilt, beweist, wie konform beide Dichter in ihrer ganzen Art waren. Hätte er sich nicht selbst deutlich über den Thatbestand ausgesprochen, so würde man diesen gar nicht haben ahnen können. Dakîkî beherrschte eben doch schon in einem hohen Grade den epischen Stil, der dann allerdings seinen Meister für alle Zeiten in Firdausî fand.

Zu den freundlichen Worten über Dakîkî im Anfange des Schâhnâmes:

«Ein Jüngling kam mit gelöster Zung',
Mit hellem Geist und Redeschwung.
Ich bring' euch das Buch in Reim', er sprach;
Darob jedes Herz ward freudenwach.
Doch übel war seiner Jugend Art,
Stets hatt' er mit Übel zu kämpfen hart.
Der Tod kam plötzlich ihm angeschnaubt
Und setzt' ihm den schwarzen Helm aufs Haupt.
Dem Übel erlag sein Leben so;
Er ward der Welt keine Stunde froh.
Das Glück hatt' ihm plötzlich den Rücken gewandt,
Er fiel durch eines Sklaven Hand.
Das Buch blieb unvollendet zurück,
So sank in Schlaf sein waches Glück.
O Herr, verzeih ihm seine Vergehn,
Und lafs zu Ehren ihn auferstehn!» (Rückert)

steht Firdausîs späteres Urteil in einigem Gegensatze:

«So weit Dakîkî. Dem Schicksal gefiel
Es, bald seinem Leben zu setzen ein Ziel.

Es nahm ihn aus dieser Welt heraus,
Worin er gelebt in Saus und Braus.
Und anderes hinterliefs er nicht
Als dieses unvollkommne Gedicht,
Das zu beenden ihm nicht war vergönnt,
Ob er auch führte den Griffel behend.
Doch bracht' es ihm Geld und Ehre ein,
Dafs Unheil ihn traf, dran war schuld er allein.
Er verstand es wohl, die Grofsen zu loben,
Und ward drum zu hohem Range erhoben.
Bis dafs ihm verstummte die Zunge sein,
So konnt' er die alte Zeit nicht erneu'n.
Da griff ich das Werk voll Zuversicht an,
Viel Jahre der Mühe wandt' ich daran.
Doch fand ich keinen freigebigen Herrn,
Die Huld eines Fürsten blieb mir fern.«

Der Dichter war hier eben verbittert. Dafs Dakîkî für seine tausend Verse so reich belohnt worden war, während sein unvergleichlich viel wertvolleres grofses Werk unbeachtet blieb, wurmte ihn, und in solcher Stimmung sind die Zeilen dann wohl schärfer ausgefallen, als ein von Erfolg beglückter Firdausî von seinem Vorgänger gesprochen haben würde. Der Pârse Dakîkî hatte die Regierung Schâh Guschtâsps mit dem Auftreten Zerduschts (Zoroasters) und der Einführung von dessen Religion in Persien besungen, ein für einen Muslim heikles Thema, wenn anders er die seinem Volke ehrwürdigen Gestalten der Vergangenheit nicht verunglimpfen wollte. Und dafür war ein Nationalepos doch nicht der Ort. Natürlich hatte auch Dakîkî ein näheres Eingehen auf die den Muhammedanern als ketzerisch geltende altpersische Religion gemieden und ihr mehr ein unbestimmtes, idealisiertes Aussehen gegeben, das in seiner Allgemeinheit keinen argen Anstofs erregen konnte. Eine andere Episode hätte Firdausî wohl nicht so schlankweg als Ganzes aufgenommen, diese zoroastrische kam ihm jedoch gelegen. Er brauchte sich nun nicht selbst blofszustellen, was doch leicht hätte geschehen können; denn aus seiner Sympathie für die alten zoroastrischen Helden macht er nirgends ein Hehl. Etwa 35 Jahre hat der Dichter an sein Werk gewendet. Anfang des Jahres 999 hat er es in einer ersten, uns nicht bekannten Form abgeschlossen und einem samanidischen Grofsen gewidmet. Also der Samanidenzeit gehört nicht nur die Schöpfung eines neu-

persischen, nationalen Geschichtswerks in Prosa, des Chodhâinâmes, nicht nur Dakîkîs stückweise, erste poetische Bearbeitung desselben an, sondern auch schon eine gesamte Lösung der grofsen Aufgabe. Allerdings fiel diese erste Vollendung in eine Zeit, wo das Reich der Samaniden bereits so gut wie vernichtet war. Firdausî hat sich dann dem neu aufgegangenen Stern in Ghazna zugewandt und elf Jahre später dem Sultân Machmûd das Werk seines Lebens überreicht. In seiner abschliefsenden Gestalt ist es diesem gewidmet und feiert ihn an verschiedenen Stellen in der überschwenglichsten Weise. Die Überlieferung, dafs erst der Sultân den Dichter mit der Abfassung des Schâhnâmes betraut habe, erweist sich mit allen den kleinen, sie umrankenden Zügen als Legende. Historisch an ihr wird nur sein, dafs Firdausî den erhofften Lohn von dem Herrscher nicht erhalten hat. Aus Rache dichtete er die berühmte Satire, die nun hinfort dem Schâhnâme vorangehen und alles in dieses eingestreute Lob Machmûds aufheben sollte. Die Rache des Dichters ist jedoch in dieser Weise nicht verwirklicht worden, das Schâhnâme ward nach wie vor als eine Widmung an Machmûd weiter überliefert, wennschon die Satire daneben keineswegs der Vergessenheit anheimgefallen ist. Der Sultân soll später sein Unrecht eingesehen und an Firdausî noch nachträglich eine grofse Summe gesandt haben. Jedoch zu spät. Die mit reichen Schätzen beladene Karawane zog gerade zu einem Thore in Tûs ein, als man aus dem entgegengesetzten des Dichters Leiche zu Grabe trug. So erzählte man sich wenigstens in Tûs bereits hundert Jahre nach dessen Tode. Die Sage ist nebst ihren weiteren Einzelheiten so poetisch und schön, dafs wir ihr hier nicht mit Zweifeln nahetreten wollen. Firdausîs Tod wird bald nach 1020 erfolgt sein.

Ein Werk wie das Schâhnâme, das nach des Dichters eigener Zählung 60000 Doppelverse umfafste, also mehr als siebenmal so umfangreich wie die Ilias ist, scheint nun an sich für eine weite Verbreitung durch Abschriftnahme nicht gerade geeignet. Dennoch ist es in zahlreichen Handschriften auf uns gekommen, deren älteste in das 13. und 14. Jahrhundert zurückgehen. Leider sind alle schon stark interpoliert. Gerade in dem viel gelesenen und viel abgeschriebenen Werke hat man auch viel geändert. Die Abschreiber haben oft mit gröfster Un-

geniertheit Verse dazu gedichtet und dafür andere weggelassen oder auch gern altertümliche und seltene Worte durch geläufigere ihrer Zeit ersetzt.

Es ist ein enormer Stoff, den der Dichter zu einem Ganzen zusammengearbeitet hat. Rund fünfzig Regierungen von den verschiedensten Zeitdauern behandelt er. Der Chronist geht allerdings völlig im Dichter auf, doch läfst auch dieser seine Absicht, die Geschichte der persischen Könige zu besingen, nie aus dem Auge. Wenn er aus «dem Buche der Vorzeit» oder nach mündlicher Erzählung des «alten Dichkâns» [1] oder Mobeds (eigentlich eines zoroastrischen Priesters, doch hier in der allgemeinen Bedeutung «Kenner der Vergangenheit, Weiser») zu berichten vorgiebt, den Leser mit einem: «Nun leih mir dein Ohr, o Sohn» und Ähnlichem zur Aufmerksamkeit ermunternd, so schauen wir deutlich den epischen Sänger vor uns, der die Sagen der Vergangenheit erneuert.

Mit den Urkönigen beginnt das Lied. Die drei ältesten Herrscher Gajûmarth, Hôscheng und Tachmûrath führen die erste Kultur auf der Erde ein. Dabei liegen sie im beständigen Kampfe mit Ahriman und den Dêwen, die ihnen dienen müssen. Glänzend ist zunächst die 500jährige Regierung Dschemschêds. Unter ihn fällt das goldene Zeitalter, die Welt ist ein Paradies. Aber die Selbstüberhebung dieses Schâhs, der sich zuletzt Gott selbst gleich wähnt, führt zum Verderben. Der teuflische Araber Zohâk stürzt ihn und übt in Persien eine Schreckensherrschaft von tausend Jahren aus. Die Befreier sind der Schmied Kâwe, dessen Schurzfell zum Reichspanier erhoben wird, und ein Sprölsling des alten iranischen Königsstamms, Firêdûn. Nun kehren Friede und Ordnung in die Welt zurück. Firêdûn er-

[1] Dichkân war der Titel der Landedelleute, kleiner Barone, in deren Kreisen sich die alten nationalen Überlieferungen nach der arabischen Eroberung zunächst noch am getreuesten erhalten hatten. «Bauer» bedeutet es im Schâhnâme noch nicht. Als Prinz Bachman im Auftrage seines Vaters, des Königs Guschtâsp, zu Rustem als Bote reitet, redet er gut gelaunt, aber doch immer prinzlich den ihm entgegenkommenden Zâl, den er nicht kennt: «Du Dichkânsprofs» an, was etwa unserem «Euer Wohlgeboren» entsprechen würde. Höher taxiert er ihn nicht, aber für einen Bauer, wie Schack übersetzt, hält er ihn nicht. »Der Bart des Barons von Chorâsân» war noch später in Persien sprichwörtlich.

neuert den Glanz Dschemschêds. Schon zu seinen Lebzeiten teilt er die Erde unter seine drei Söhne. Diese Teilung ruft aber Zwist unter den Brüdern hervor, zwei ermorden meuchlerisch den dritten, und diese Blutschuld wirkt nun fortdauernd weiter. Die Blutrache wird das Hauptmotiv der Handlung, die nie wieder zur Ruhe kommende Erbfeindschaft zwischen Iran und Turan, welche beiden Länder der Ermordete und seine Mörder vertreten, ist durch die unheilvolle That eingeleitet. Minôtschichr rächt den Tod seines gemeuchelten Vaters an den Mördern und wird König, nachdem Firêdûn gebrochenen Herzens ins Grab gesunken ist. Er hatte ebenfalls 500 Jahre regiert. Nunmehr tritt das edle Geschlecht auf, das dann für immer auf das unzertrennlichste mit dem alten Königshause verbunden geblieben ist. Sâm, Zâl und Rustem sind seine grofsen Namen. Zâls Aufwachsen in dem Neste des Zaubervogels Sîmurgh, seine Liebe zu Rôdâbe, der Tochter des Königs von Kabul, die Geburt und Jugend Rustems — das sind Episoden, deren jede die vorhergehenden noch an Reiz und Phantasie übertrifft. In dem Turanierschâh Efrâsijâb ist Persien inzwischen ein gefährlicher Gegner erwachsen. Der Krieg kommt ungeachtet zeitweiliger Friedensschlüsse eigentlich nicht wieder zur Ruhe. Wenn die Schâhs nicht mehr ein noch aus wissen, ist Rustem stets der letzte Retter. Ja, sie treten häufig geradezu hinter ihn zurück und stellen nur äufserlich noch die Macht des Reiches dar, das Rustems starker Arm allein aufrechterhält.

Rustems eigentlicher Schâh ist Kei Kâôs, doch greift sein Walten auch in andere Regierungen vor und nach diesem ein. Seine sieben Abenteuer mit Löwen, Drachen, Dêwen, Zauberinnen, Kei Kâôs' phantastischer Versuch, gen Himmel zu fliegen[1], Rustems Kampf mit seinem Sohne Suchrâb (ein persisches Hildebrandslied) sind die Hauptstücke dieser Abschnitte. Es folgt die rührende Geschichte des Sijâwusch, eines Sohnes des Kei

[1] Firdausî hat es sich wohl nicht träumen lassen, dafs er mit dieser lustigen Luftschiffahrt noch nach fast tausend Jahren aufgeklärte Firengîs narren würde. Die Pall Mall Gazette hat 1870 der Welt das Geschichtchen aufgetischt, die Pariser hätten genau auf die gleiche Weise aus ihrer belagerten Stadt zu entkommen gesucht, wie Kei Kâôs im Schâhnâme in den Himmel fliegen wollte (Mor. Busch, Tagebuchblätter I, 505/6).

Kâôs, der eine Tochter Efrâsijâbs heiratet. Aber so leicht soll die Stammesfeindschaft nicht zur Ruhe kommen. Sijâwusch wird ein Opfer schnödester Verleumdungen und erleidet einen jämmerlichen Tod auf Befehl des eigenen Schwiegervaters. Der Völkerkrieg entbrennt nun um so erbitterter von neuem. Sijâwuschs Sohn Kei Chosrau wird durch Gêw, einen der Paladine des Perserschâhs, wie sie nun mehr und mehr neben Rustem hervortreten, nach manchen Abenteuern aus Turan nach Iran gerettet. Er beendet den Krieg siegreich, der sich nicht selten in die maſslosesten Fernen (tief nach China hinein etc.) verliert. Auch Efrâsijâb selbst wird zuletzt getötet. Rustem tritt schlieſslich stark zurück. Kei Chosrau wird in übernatürlicher Weise in den Himmel entrückt. Indem er freiwillig auf den Glanz der Welt verzichtet, den ihm der endliche Sieg über Turan im vollsten Maſse verliehen hat, sühnt er seine und seines Geschlechtes Schuld in dem groſsen Kampfe.

Nunmehr greift Byzanz (Rûm, d. i. das östliche Rom) einschneidend in die Geschichte Persiens ein. Auf Kei Chosrau war aus einer Seitenlinie Lochrâsp gefolgt. Dessen Sohn Guschtâsp (Hystaspes) verläſst des Vaters Hof und zieht als Abenteurer nach Byzanz, wo er schlieſslich des Kaisers Tochter zur Gemahlin erhält. Er stärkt die Macht von seines Schwiegervaters Reiche derartig, daſs es sogar Persien gefährlich wird. Doch kehrt er zu dessen Heil noch rechtzeitig in die Heimat zurück, wo ihm der Vater die Krone abtritt. Unter Guschtâsp tritt Zerduscht (Zoroaster) auf, dessen Religion der König und sein Volk annehmen. Die alte türkische Stammesfeindschaft lodert nun als Religionskrieg wieder auf; denn die Türken weisen den neuen Glauben zurück. Bei ihnen sitzt Ardschâsp, ein Enkel Efrâsijâbs, auf dem Throne. Anfänglich kämpfen die Perser unglücklich, doch Isfendijâr, Guschtâsps Sohn, wendet ihre Sache zum Siege. Allein bald fällt er in Ungnade, was die Türken zu neuen Angriffen ermutigt. Der Miſserfolg der Perser ist diesmal noch viel gröſser als je zuvor, Isfendijâr muſs aus dem Kerker geholt werden, in dem er schmachtet. Als er dann sein Retteramt wiederum verrichtet hat, sendet ihn der Vater auf weitere Abenteuer aus, weil er sich nicht entschlieſsen kann, ihm den Thron zu überlassen, wie er es versprochen hatte. Er besteht die neuen Kämpfe ebenfalls siegreich, bis ihm ein Zweikampf mit Rustem, den Guschtâsp künstlich heraufbeschworen

hat, den Tod bringt. Auch Rustem findet bald darauf durch die Tücke eines schurkischen Halbbruders ein seiner unwürdiges Ende. Auf Guschtâsp folgt Bachman, diesem seine Tochter und Gemahlin Humâi, die ihr nach dem Tode des Gemahls geborenes Kind im Euphrat aussetzt. Doch erlangt der Findling später die ihm gebührende Stellung und folgt seiner Mutter als König unter dem Namen Dârâb (Darius). Er heiratet eine Tochter des byzantinischen Kaisers, die er aber bald wieder verstöfst. In Byzanz giebt diese einem Knaben Iskender das Leben, dem künftigen Welteroberer Alexander dem Grofsen, der so zu einem persischen Prinzen geworden ist. Von einem solchen ertrug der persische Nationalstolz die Unterjochung leichter als von einem Stammfremden. Diese Besiegung selbst fällt unter Dârâbs Sohn Dârâ (ebenfalls Darius). Iskender hat in Byzanz den Thron bestiegen und erobert das persische Reich zu dem seinigen hinzu. Seine weiteren Kriegszüge werden ebenfalls ausführlich und recht phantastisch geschildert. Vor seinem Tode verteilt er sein Reich unter seine Grofsen, und so gab es 200 Jahre lang keinen König von Iran. Von den Arsaciden kennt Firdausî nur die Namen.

Das Aufkommen Ardeschîrs, des ersten Sassaniden, und die Regierungen der weiteren Herrscher dieser Dynastie werden dann im allgemeinen der geschichtlichen Wahrheit entsprechend, jedoch mit viel legendenhafter Ausstattung behandelt. Mit dem elenden Tode des letzten Jezdegird (III.) schliefst der Dichter.

Aus dieser kurzen Ubersicht, in der zahllose der allerherrlichsten, Hunderte und Tausende von Versen ausfüllenden Episoden gar nicht einmal angedeutet werden konnten, mag der Leser aber doch vielleicht eine Ahnung gewinnen, wie gewaltig des Dichters Leistung ist. Und zu dem äufseren Umfange pafst die innere Ausführung. Ein erhabener, edler Stil, eine einfache, wohllautende, wie Musik klingende Sprache, eine gewaltige, wohl ins Übernatürliche aber nicht ins Unnatürliche ausschweifende Phantasie, ein sittlicher Ernst, mit schöner Menschlichkeit gepaart, ein tief religiöser Sinn, höchstes Nationalgefühl, das sind die Züge, die den Dichter und seine Dichtung kennzeichnen. Die zartesten Liebesszenen (Zâl und Rôdâbe, Bêschen und Menêsche, Guschtâsp und Kitâjûn) oder die rührendsten der Mutterliebe (Firengîs) gelingen ihm ebensogut wie die wildesten Rache- und

Schlachtenbilder. Wenn Rustem in seinem Grimm die unselige Königin Sûdâbe, die alles Unheil verschuldet hat, mit dem Schwerte niederhaut, so erinnert das an Kriemhild und Hildebrand in den Nibelungen. Überhaupt finden sich in dem Wesen der germanischen und persischen Helden manche ähnliche Züge. Der Glanz des Königtums wird in aller nur denkbaren, märchenhaften Pracht ausgemalt. Daneben kommt auch das Volksleben zur Darstellung, aus dem uns besonders in der Sassanidengeschichte gelegentlich reizende Genrebildchen vorgeführt werden. Ganz auffällig ist die absolute Dezenz in puncto Veneris. Nur an einer einzigen Stelle findet sich eine Pikanterie, und hier ist sie durch Trunkenheit motiviert. Der Perser ist sonst in geschlechtlichen Dingen recht frei; für Zoten in Versen hat er geradezu eine Schwäche, und die gröfsten Dichter haben dieser Neigung Rechnung getragen. Aber Firdausî hat sein grofses Werk durch keine derartigen Niedrigkeiten befleckt. Dem Humor gönnt er wohl bisweilen ein Plätzchen, aber Gemeinheiten nie.

Nach unserer Empfindung sind die besonders im Sassanidenteile sehr beliebten lehrhaften Reden (hier auch regelmäfsige Thronreden der neuen Herrscher) etwas zu reichlich vertreten. Der Perser hat aber für «gute Lehren» stets viel übrig gehabt, wenn er sich auch im Grunde immer mehr an der dabei entwickelten Rhetorik ergötzte als dem Inhalte nachstrebte. Schon im Mittelpersischen finden wir eigene derartige Schriften (s. oben S. 37/8, 51/2).

Schier unerschöpflich ist die Phantasie des Dichters. Wir haben oben einmal erwähnt, dafs Wiederholungen bestimmter epischer Wendungen bei ihm sehr häufig seien (S. 20, 57/8); danebenher geht aber doch auch eine staunenswerte Abwechselung. In den Objekten des Vergleichs selbst welch eine Mannigfaltigkeit! Man könnte ein Buch über die Vergleiche im Schâhnâme schreiben.

Eine Ausführung im einzelnen, wie sie Homer so meisterhaft versteht, widmet der persische Dichter seinen Vergleichen nicht. Meist giebt er dem Leser nur kurz die Umrisse an und überläfst es ihm, sich diese selbst weiter auszumalen, wenn er das Bedürfnis dazu fühlt. Vor Häufungen schreckt er dabei keineswegs zurück, in Jean Paulscher Hast jagt ein Vergleich den andern, z. B.:

»Ein Handgemenge sich nun entspann,
Das Blut einem reifsenden Strom gleich rann.
Als Dârâb das feindliche Heer sah, geschwind
Sprang er da hervor wie ein Wirbelwind.
So viele streckte er tot in den Sand,
Dafs man meint', eine Welt[1] schwing' das Schwert in der Hand.
Wie ein Löwe kam er dahergesaust,
Unter sich einen Drach'[2], ein Krokodil[3] in der Faust.
Bis zu den Zelten die Römer er trieb,
Wie ein grimmiger Löwe, mit Stich und mit Hieb.
Einem Meere von Blut glich das Geheg',
Wohin dem Helden sein Schwert wies den Weg.«

Also acht Vergleiche in sechs Beits, von denen der Löwe und der Blutstrom (das Blutmeer) sogar doppelt vertreten sind. Ohne Vergleiche kann ein Perser überhaupt nichts genauer beschreiben. Gewöhnlich fehlt ihm zu letzterem von vornherein die Geduld; er kann nicht bei der Sache bleiben, sondern macht quecksilbrig, wie seine Phantasie ist, unaufhörliche Seitensprünge. Aber ein Realist wie der ganz moderne Kâ'anî macht Anläufe dazu, in Zolascher Gründlichkeit ein Milieu äufserlich auszumalen. Dann fällt dergleichen aber folgendermafsen aus (der Dichter schildert sich krank zu Hause liegend, als seine Geliebte in sein Zimmer eintritt):

»Zur Thür streckt' sie den Kopf herein und sah mich
Elend und krank auf meinem Bette liegen.
Auf einem Fell, wie Igelhaut so stachlig,
Mit einer Nachthaub' wie ein Wiedehopf.
Die Nase spitz, die Wangen eingefallen,
Der Backenbart und Schnurrbart ungepflegt.
Gleich einem Affen dünne Mund und Lippen,
Die Händ' und Füfse mager wie 'ne Eidechs'.
Die Nägel lang, als wären's Katzenkrallen,
Das Kinn vorstehend, dem Kamele gleich.«

Schâh Nâçireddîn verstand es, in seinen Reisebüchern Dinge nach ihren äufseren Merkmalen kurz lebendig zu schildern. Und ganz meisterhaft haben dies die modernen türkischen Schriftsteller Achmed Midchat, Müallim Nadschi, Sezaji, Samy u. a. gelernt, die in ihren Novellen und Romanen eine vorzügliche

[1] Die ganze Welt, nicht blofs ein einzelner Mann.
[2] Sein Rofs.
[3] Sein Schwert.

Kleinmalerei mit den auch uns geläufigen, natürlichen Mitteln zu erreichen wissen. Sie haben dies nicht nur den Franzosen, ihren anerkannten Lehrmeistern in der modernen Belletristik, abgesehen, vielmehr hatten sie schon längst vortreffliche Vorbilder unter sich selbst in ihren Meddachs, den beliebten öffentlichen Erzählern. Nur galt deren Weise nicht als litteraturfähig, bis die gebildeten Kreise mit der französischen Litteratur vertraut wurden. Der Ton der Meddachs drang nun in die Prosa ein, allerdings mit einer beträchtlichen Verfeinerung. Achmed Midchat erzählt seine Novellen, besonders die älteren, ganz wie ein schöngeistig gebildeter Meddach mit dessen fortwährenden, die Schilderung unterbrechenden Einreden und Fragen: «Was denkt ihr wohl, wie unglücklich sich die arme X. fühlen mufste?» u. dgl.

Den Sonnenaufgang weifs Firdausî mit stets wechselnden Bildern auszumalen. Innerhalb 2400 Versen überschüttet er den Leser mit den folgenden 20 Schilderungen, von denen nicht zwei einander wörtlich gleich sind und die meisten überhaupt ganz verschiedene Bilder bieten:

«Frühmorgens, als die Sonne heraufeilte;
die Lampe erhob das Haupt über den Berg;
als die Sonne das pechschwarze Hemd zerrifs und aus dem Vorhange heraustrat;
als die kreisende Sonne am Firmament aufleuchtete;
als die Sonne von oben den Speer (ihre Strahlen) warf;
als die Sonne sich die Krone aufs Haupt setzte, ward flüssiges Gold das Laub des Teakbaums (die Blätter der Bäume strahlen wie Gold im Sonnenglanze);
als die Sonne heraufeilte und wie ein goldener Schild sich im Wasser spiegelte;
als die Sonne aus dem Vorhang sichtbar ward und aus dem Zeichen des Schützen auf den Thron stieg;
als die Sonne sich auf den goldenen Thron setzte, zerkratzte sich die schwarze Nacht ihre Wangen mit den Nägeln;
als die welterleuchtende Sonne aufstrahlte;
als die Sonne ihr Schwert aus der Scheide zückte, zog die finstere Nacht den Saum (ihres Gewandes) vor ihr hinweg (sie enteilte);
als die Sonne den goldenen Schild ergriff, hob die finstere Nacht die Hand über ihren Kopf (um sich zu schützen);
als die Sonne ihre Krone von oben zeigte, enthüllte die Luft der Erde ihr Geheimnis;
als die Sonne aus dem lasurfarbenen Vorhange heraustrat und den Goldbrokat anzog;

als die Welt hell ward und die Fahne der finsteren Nacht verschwand;
als der Tag sein goldenes Hemd anzog und die welterleuchtende Sonne sich westwärts wandte;
als die Sonne die goldene Mütze erhob, ward wie ein Rubin das Zeichen des Widders, und allenthalben lächelte das Antlitz der Erde;
als die strahlende Sonne über den Berg kam, machte die Lampe der Welt die Erde wieder frisch;
als die Weltleuchte aufleuchtete;
als die Sonne den goldenen Schleier übers Haupt zog, ward der Osten der Blüte des Bockshornklees gleich.»

Diese Beispiele stammen aus einer beliebig herausgegriffenen Partie des Schâhnâmes[1]; andere würden genau das gleiche Ergebnis liefern. Ganz originelle Bilder wie:

«Als die strahlende Sonne die Schwingen ausbreitete, senkte der schwarze Rabenvogel (die Nacht) das Haupt;
wenn die leuchtende Sonne das Banner erhebt und den blauen Himmel erhellt;
als der lasurfarbene Schleier erhellt ward, ward die Erde gleich einem gelben Rubin;
als die Sonne den Rost vom Firmamente hinwegnahm und das moschusfarbene Hemd zerriſs;
als die Sonne unmutig den dunklen Schleier zerriſs und heraustrat;
als die leuchtende Sonne ihr Gesicht, wie ein Liebchen das Herz voller Liebe, zeigte;
als die Sonne ihr Heer am Firmamente aufstellte;
wenn das Meer aus gelbem Rubin seine Wogen über die dunkele Erde wälzt» —

schüttelt der Dichter, sozusagen, fortwährend aus dem Ärmel. Sicherlich können nicht viele Dichter gegen eine solche Fruchtbarkeit der Phantasie in Wettbewerb treten, und dabei ist nach persischer Empfindung kein einziges dieser Bilder geschmacklos. Auch in Beschreibung der Morgendämmerung, des Sonnenunter- und Mondaufgangs wechselt der Dichter, aber seine Sonnenaufgänge übertreffen in dieser Beziehung doch alles. Der Anblick muſs in seiner Heimat ganz besonders groſsartig gewesen sein — Chorâsân bedeutet nicht umsonst «Sonnenaufgangsland».

Die Unabänderlichkeit des Schicksals, eine Vorstellung, die

[1] Seite 1457—1605 der Leidener Ausgabe.

das ganze Gedicht von Anfang bis zu Ende durchzieht, lockt dem Dichter wohl manche Klage darüber ab, dafs so oft die Besten dahinsinken. Aber diese Machtlosigkeit des Menschen wird gemildert, ja geradezu verklärt durch ein ergreifendes Sichbeugen unter den unerforschlichen Ratschluſs Gottes. Gegen diesen giebt es kein Murren. Isfendijâr sieht ein, dafs der Zug gegen Rustem ein Unrecht ist, aber er mufs dem Befehle seines Vaters und Königs gehorchen. «Und wenn ich dabei umkomme, so war mir's also vom Schicksal bestimmt.» Böses kommt wie Gutes von Gott; der Mensch mufs es mit «lachender Lippe» hinnehmen. Aber wer andere zu unrechtem Thun zwingt, der mufs am jüngsten Tage dem Weltenrichter dafür Rede stehen, nicht der, dessen Pflicht es war, zu gehorchen und so das Böse auszuführen. So begleitet der Dichter Rustems Ende mit folgender Sentenz:

«Was suchst du nur in diesem Pilgerhaus?
In Freuden ziehst du ein, mit Kummer aus;
An Ahrman oder Gott, den Einen, glaube,
Ja, sei von Eisen, doch du wirst zu Staube!
Thu lebend Gutes, dann wird als Belohnung
Dir Glück zu teil in jener andern Wohnung» (Schack).

Nicht ergebenes Die-Hände-in-den-Schofs-legen forderte die altpersische Religion von ihren Bekennern, sondern eifrige Bethätigung im Guten, zum eignen Heil und dem der gesamten guten Schöpfung. Den Personen des Epos ist im allgemeinen eine aufserordentliche Frömmigkeit eigen, aber ohne dafs sie dazu etwa einer besonderen Ermunterung durch die Priesterschaft bedürften. Der Klerus steht stark im Hintergrunde. Die Könige beraten sich wohl regelmäfsig mit den Mobeds, aber nur als mit erfahrenen Männern; Einfluſs um ihres geistlichen Standes willen haben sie nicht. Isfendijâr scheint allerdings wegen seiner Ausbreitung des Zoroastrismus sichtlich der Held der Priester zu sein; wenn das in Firdausîs Vorlage etwa noch mehr der Fall gewesen ist, so hat der Dichter hier viel gemildert. Bei ihm ist das Königtum die höchste Autorität.

Im grofsen und ganzen hat Firdausî gewissenhaft die Überlieferung beibehalten, wie er sie vorfand. Wie sie das Schâhnâme schildert, so war nach der Meinung seiner Zeit die Geschichte Persiens verlaufen. Die Hauptcharaktere und auch viele Nebenpersonen standen in der Überlieferung längst fest, doch ihre

straffe Zusammenfassung, ihr eigentliches Leben für alle Zeiten haben sie erst durch den Dichter erhalten. Er hat «das Lied von Farbe und Duft», wie er selbst die Episode von Rustems sieben Abenteuern nennt, geschaffen, dessen Frische ewig bleiben wird. Den über ungemessene Zeiten sich verteilenden Stoff hat er so zu ordnen gewufst, dafs alles sich an einem nie abreifsenden Faden hinzieht. Die jugendliche Kraft, mit welcher der alternde Dichter sein Riesenwerk bis zum Schlusse durchgeführt hat, ist bewunderungswürdig und wird nicht leicht ihresgleichen haben. Immer und immer wieder sind ihm Höhepunkte gelungen, die zu dem Schönsten gehören, was der menschliche Geist überhaupt auf dem Gebiete der Poesie geschaffen hat. Der Ausgang der Sassaniden ist nicht minder ergreifend als der Isfendijârs u. v. a. m.

Was Firdausî mit seinem Schâhnâme schuf, wufste er selbst. Die ganze Welt werde von ihm reden, sagt er einmal mitten in seinem Gedichte, wenn dieses einst vollendet sein werde; jeder, der es lese, werde ihn segnen. So werde er nicht sterben, sondern ewig leben. Das hohe Schlofs seiner Dichtung werde nicht Sturm noch Regen schädigen. An einer anderen Stelle nennt er sich einen Jesus, d. h. einen Totenerwecker der alten nationalen Helden — Jesus ist auch nach muhammedanischer Auffassung ein sehr grofser Prophet (speziell der heilkräftigste Arzt).

Nun, Firdausîs stolze Voraussagung hat sich bisher völlig erfüllt. In Persien liest oder hört heute nach 1000 Jahren noch jeder vom Schâh bis zum Derwisch das Schâhnâme und berauscht sich an den prächtigen Versen und dem schönen Inhalt. Uns Deutschen ist es durch Friedrich Rückerts und des Grafen von Schack Übersetzungen zugänglich geworden, zwar nicht in seinem ganzen Umfange, aber doch zu einem grofsen Teile. Görres' seiner Zeit vielgeschätzten prosaischen Abrifs (Das Heldenbuch von Iran, Berlin 1820, 2 Bände) wird allerdings heute wegen seiner gesuchten Redeweise niemand mehr lesen. Der Jugend hat Helene Schaupp-Horn die Reckengestalt Rustems in einem ersten Bändchen der «Schönsten Heldensagen aus dem persischen Königsbuche» (Halle 1895) näherzubringen unternommen. Frankreich und Italien besitzen vollständige Übersetzungen des Schâhnâmes, ersteres eine prosaische von Jules Mohl (Paris 1838—1878, 7 Bände, wiederholt 1877/78), letzteres eine poetische von Italo Pizzi (Torino 1886—1888, 8 Bände).

Rückerts Übersetzung ist philologisch weit wertvoller als diejenige Schacks, doch ist sie äufserlich längst nicht in dem Grade ausgefeilt wie diese, die zugleich eine wertvolle Bereicherung der deutschen Litteratur darstellt. Der Kenner des Originals wird ihr den Vorzug zugestehen, weil sie eine weit unmittelbarere Anschauung von diesem selbst geben kann als die kunstvollere, glattere Schacksche. Nicht als ob das Original irgendwie kunstlos wäre — im Gegenteil! Aber persischer und deutscher Stil sind beide sehr verschieden, und bei Rückert ist die persische Weise viel weniger verwischt als bei Schack. Übrigens ist Rückerts Werk nie druckfertig gewesen und erst lange nach seinem Tode herausgegeben worden (Firdosis Königsbuch, aus dem Nachlafs herausgegeben von E. A. Bayer, Berlin 1890 ff., 3 Bände). Schacks Nachbildung, wie er sie selbst bezeichnet, ist zuletzt als «Heldensagen des Firdusi» in 3 Bänden zu wohlfeilem Preise in der Cottaschen Bibliothek der Weltlitteratur erschienen. Eine Anschauung des Originalversmafses mögen dem Leser die folgenden Zeilen aus Saadîs Bostân geben, die Rückert als Probe einmal versucht hat (schon Tholuck war ihm darin vorangegangen, und auch Graf Platen hat einige Verse aus Nizâmîs «Alexanderbuch» so übertragen):

«Takasch-Schâh vertraut' ein Geheimnis den Knechten,
Damit sie an niemand es ausbringen möchten.
Ich weifs nicht, von wem ausgeplaudert es ward;
Der Schâh sprach: 'Ihr Unweisen boshafter Art!
Ein Jahr, und mir kam's aus der Brust auf die Zung',
Ein Nu, und ihr bringt durch die Welt es in Schwung.'
Dem Scharfrichter er ohne Schonung befahl:
'Du hau' ihre Köpf' ab mit schneidendem Stahl.'
Da sprach von der Schar einer, flehend um Huld:
'O bring' nicht die Knecht' um! denn dein ist die Schuld.
Du hast, da's ein Quell war, gestopft nicht das Loch;
Es ist nun ein Giefsbach, wer stopft diesen noch?' —
Du mach' dein Geheimnis nicht selbst einem kund;
So bist du gewifs, dafs er's macht keinem kund.
Du magst deinen Schatz deinen Schatzmeistern geben,
Doch gieb dein Geheimnis dir selbst aufzuheben.»

Der Gegensatz zwischen Persisch und Deutsch ist höchst auffällig. Im Persischen klingt das Metrum würdevoll, ohne dafs sich dieser Eindruck je minderte, wenn man auch noch so viele Hunderte von Zeilen hintereinander fort liest. Im Deutschen

haben wir ein unruhiges Gehüpfe, welches das Ohr auf die Dauer nicht ertragen kann. Rückert hat daher für seine Verdeutschung meist jambische Verse von acht bis elf Silben mit vier Hebungen und wechselnden Senkungen gewählt. Ein Kritiker hat in diesen «Knittelversen» einen «Bänkelsängerton» entdecken wollen; ein derartiges Urteil konnte wohl nur aus einem recht oberflächlichen Eindruck hervorgehen.

Wir lassen nunmehr als Proben einige Stellen aus Rückert und Schack folgen. Zunächst die Satire, deren wuchtiges Pathos Graf Schack sehr glücklich wiederzugeben verstanden hat:

«O Welterobrer Machmûd, wenn du Spott
Mit mir auch treibst, so zittre doch vor Gott!
Du meintest, keiner werde sich zum Kläger
Aufwerfen wider dich, den Kronenträger,
Doch dachtest nicht an meines Geistes Blitze,
An meines Wortes schneid'ge Lanzenspitze;
Kein zahmes Lamm bin ich, wie du geglaubt,
Ich bin ein Löwe, der nach Beute schnaubt!
Verleumder wagten es, mich anzuschwärzen,
Daſs keine Liebe mehr in meinem Herzen
Zu dem Propheten und zu Alî wohne;
Allein ich schwör' es bei der Herrscherkrone:
Treu bleib' ich ihnen, jede böse Schmähung
Verachtend, bis zum Tag der Auferstehung,
Und magst du mir das Haupt vom Rumpfe schneiden,
Nicht lass' ich von der Liebe zu den beiden!
Ein Sklav' bin ich dem Hause des Propheten,
Und selbst der Staub, den Alîs Fuſs getreten,
Ist heilig mir! Stampft, wie du mir gedroht,
Mich deiner Elefanten Fuſs auch tot,
So trag' ich, im Vertrau'n auf jene zwei,
Dies Los doch heiter und von Kleinmut frei.
Der Gottgesendete von reiner Seele,
Der Meister der Verbote und Befehle,
Den jeder ehrt, der Geist hat und Verständnis,
Spricht so: 'Ich bin die Stadt der Gotterkenntnis,
Und Alî ist zu dieser Stadt das Thor'.
Stets klingen diese Worte mir im Ohr,
In diesem Glauben bin ich groſs geworden,
Und noch, wenn deine Schergen mich ermorden,
Bekenn' ich ihn! Auch du, o Machmûd, wende
Andächtig zu den beiden Herz und Hände!
Weichst du von ihnen, so ist dein Verstand
Fürwahr noch kleiner als ein Körnchen Sand!

Gott, der die Strafen abwägt und den Lohn,
Erhebt sie beide drüben auf den Thron,
Und ich kann vor dem Stuhl, auf dem sie sitzen,
Dann hundert Kön'ge so wie dich beschützen!
Vor allen Herrschern, welche noch auf Erden
Erstehen, soll es laut bekundet werden,
Daſs ich, der treu ich meinem Glauben blieb,
Mein Königsbuch nicht für Schâh Machmûd schrieb;
In des Propheten und in Alîs Namen
Allein hab' ich gesät des Wortes Samen.
Viel Männer lassen sich als groſs begaffen,
Doch kein Firdausî ward vor mir erschaffen,
Die Kraft der Welt war allzu klein dazu!
Zwar kaum auf meine Verse blicktest du,
Doch wisse, jeden, welcher mein Gedicht
Miſsachtet, trifft des Himmels Strafgericht.
In Worten, deren Schimmer nie erblaſst,
Hab' ich dies Buch der Könige verfaſst;
Viel müht' ich mich bei dem, was ich gedichtet,
Mein Hoffen war auf Dank und Lohn gerichtet,
Und als ich nun, ein Greis mit weiſsem Haare,
Mich näherte dem achtzigsten der Jahre[1],
Da schwand, so wie ein leerer Traum zerrinnt,
All meine Hoffnung plötzlich in den Wind.
Ich hab' in zweimal sechzigtausend Zeilen
Die Männerschlachten und den Kampf mit Keulen,
Die Schilder und die Schwerter, hochgeschwungen,
Die Bogen und die Harnische besungen,
Beschrieben Fangestricke, Pfeile, Speere
Und Flüsse, Wüsten, Ebenen und Meere.
Vom Kampf mit Lanzen und mit Hellebarden,
Von Krokodilen und von Leoparden,
Von Dêwen, die den Himmel durch ihr Schreien
Erschüttern, von der Ghûle[2] Zaubereien
Hab' ich gesungen und von Abenteuern
Mit Wölfen, Leu'n und Drachenungeheuern,
Von Königen mit Krone und mit Helm
Wie Schâh Efrâsijâb und Tûr und Selm,
Wie Ferîdûn und Dchmschêd und Zohâk,
Vor dessen Missethun die Welt erschrak,
Wie Chosrau mit dem Heer der Lanzenschwinger
Und Tachmûras, dem kühnen Dêwbezwinger.
Gesungen hab' ich von der Krieger Ruhm,
Von ihren Thaten, ihrem Heldentum,

[1] Wohl bemerkt: Mond-, keine Sonnenjahre.
[2] Spukgeister.

Von Rustem, dem gewalt'gen Elefanten,
Von Sâm und Zâl, den nimmer Übermannten,
Von Gôderz und von seinen achtzig Kindern,
Den Leu'n des Kampfs, den Türkenüberwindern,
Gesungen vom gepanzerten, beschildeten
Isfendijâr, dem wie aus Erz Gebildeten,
Und von Dschâmâsp, vor dessen Sonnenglanze,
Des Himmels Sternenheer erblich, das ganze.
Das sind die Helden, stark und mutbefeuert,
Von deren Ruhm die Kunde ich erneuert;
Sie alle starben längst, doch ich beschied
Ein ew'ges Leben ihnen durch mein Lied.

O Schâh! Ein Werk liefs ich dir zum Vermächtnis,
Das nie vergeht; als einziges Gedächtnis
Wird es von dir auf Erden hinterbleiben,
Wenn man dich selbst vergafs und all dein Treiben.
Durch Sonnenbrand und Regenguſs zerfallen
Die Königsschlösser und die Tempelhallen,
Doch den gewalt'gen Bau, den ich erhoben,
Versehrt nicht Regen noch der Stürme Toben;
Solang die Welt besteht, die Jahre kreisen,
Wird, wer Verstand hat, meine Dichtung preisen.
In Armut und in Elend und mifsachtet,
Mich rastlos mühend, hab' ich lang geschmachtet,
Ein andrer Lohn war mir von dir versprochen,
Allein dein Wort hast treulos du gebrochen.
Ein böser Feind — ihn treffe Gottes Fluch! —
Hat mich bei dir verleumdet und mein Buch;
Du liehest ihm dein Ohr, der Allzurasche,
Und meiner Hoffnung Flamme ward zu Asche.
Dir lag es ob, statt ihm Gehör zu schenken,
Dir lag es ob, o König, zu bedenken,
Wie durch mein Werk, das hehr vor allen strahlt,
Ich meine Schuld auf Erden abbezahlt.
Zahllose Dichter lebten schon hienieden
Und manche wufsten einen Vers zu schmieden,
Doch alle sind sie lange schon vergessen;
Ich aber — kann mit mir sich einer messen? —
Durch das Gedicht, das ich hervorgebracht,
Hab' ich die Welt zum Paradies gemacht;
Das alte Iran, lang vom Staub bedeckt,
Hab' ich zu neuem Leben aufgeweckt,
Und wenn Schâh Machmûd nicht ein Knicker wäre,
So hätt' er längst zu königlicher Ehre
Mit goldner Krone mir das Haupt gekrönt;

Doch daſs ein Sklave[1] Brauch und Sitte höhnt,
Begreift sich wohl! Wär' er ein Königssohn,
So säſs' ich neben ihm auf einem Thron;
Wär' er erzeugt in fürstlichem Palast,
In Gold und Silber hätt' er mich gefaſst,
Allein wer Adel nicht noch Gröſse kennt,
Der zittert, wenn man groſse Namen nennt.
In Wahrheit, dieser Machmûd, dieser Pilz
Des Glückes ist kein König, nein, ein Filz!
Nachdem ich dreiſsig Jahre unverwendet
All meine Kräfte meinem Werk gespendet,
Stets hoffend, daſs der Schâh mein Haupt erhöhte,
Mich schützend wider dieses Lebens Nöte,
Erschloſs er huldvoll seines Schatzes Thür
Und gab mir zur Belohnung — ein Glas Bier[2]!
Nicht mehr ihm galt ich als ein solches Glas.
O seltne Groſsmut dieses reichen Schâhs!
Er, der nicht Glauben hat, noch Tugend ehrt,
Selbst einen Tropfen Bier ist er nicht wert.

Ein Sklavensohn lernt niemals Majestät,
Ward gleich sein Vater auf den Thron erhöht;
Wer den Gemeinen aus dem Staub erhebt
Und Dank für seine Müh'n von ihm erstrebt,
Der zieht sich eine Schlange groſs mit Liebe,
Das Wasser fängt er auf in einem Siebe.
Ob einen Baum von bitterer Natur
Man auch verpflanzen mag auf Edens Flur,
Ob man ihn aus des Paradieses Flüssen
Auch tränkt mit süſsen Milch- und Honiggüssen,
Nicht läſst sich seine Bitterkeit bezwingen,
Und immer wird er herbe Früchte bringen.
Berührt dich eines Ambrahändlers Hand,
So duftet lang davon noch dein Gewand,
Allein rührst du den Kohlenbrenner an,
Schwarz wirst du selber, so wie Kohlen, dann.
Der Böse ward zu bösem Thun geboren,
Kein Waschen macht zum Weiſsen je den Mohren;

---

[1] Schâh Machmûd war aus türkischem Stamme, der den Persern früher ihre Sklaven geliefert hatte. Firdausî nennt daher Machmûd, der natürlich aus fürstlichem Geblüte war, in seinem Ingrimme auch einen Sklaven.

[2] Die Geldsumme, welche Schâh Machmûd dem Dichter der Sage nach für das Schâhnâme geschickt haben soll, soll dieser, weil sie ihm zu gering war, zwischen einem Bierverkäufer und dem Badewärter seines Bades verteilt haben.

Wer Gutes hofft von schändlichen Gesellen,
Wer Labetrunk begehrt von gift'gen Quellen,
Gilt denen gleich an Thorheit allenthalben,
Die sich mit Staub anstatt mit Balsam salben.
Wärst du ein echter Schâh zu sein beflissen,
So hättest, Machmûd, du geehrt das Wissen
Und jener alten Kön'ge Brauch, der frommen,
Die ich besang, zum Vorbild dir genommen.
Um deshalb aber schreib' ich, das vernimm,
Jetzt diese mächt'gen Verse, voll von Grimm,
Damit der Schâh, belehrt durch meinen Rat,
Sich selbst nicht schände, wie er diesmal that,
Und Dichter nicht mifsachte, so wie jetzt;
Denn sieht ein solcher sich gering geschätzt,
So schleudert er auf dich ein Strafgedicht,
Das ewig dauert bis zum Weltgericht,
Wenn ich zum Thron des höchsten Richters trete
Und, mir das Haupt mit Staub bestreuend, bete:
'O Herr! Im Feuer ihn verzehre du,
Doch mich in ew'gem Licht verkläre du!'»

In das Schâhnâme selbst möge zunächst Rückert und darauf nochmals Schack einführen.

Geschichte von Mirdâs, dem Araber, Zohâks Vater.

«Es war ein Mann in jenen Tagen,
Aus der Wüste der Reiter, die Lanzen tragen;
Ein mächtiger Fürst und ein frommer Mann,
Dem das Herz in Furcht des Herrn zerrann.
Mirdâs der Gewaltige hiefs,
Der froh an Grofsmut und Huld sich erwies.
Von melkenden Tieren jeder Art
Waren ihm je eintausend geschart.
Ziege, Kamel und Schaf zu Gewinn
Gab der Fromme den Melkenden hin.
Die Milchkuh kam gehorsam so,
Wie das Araberrofs sprang frei und froh.
Wem immer Milch zu Wunsche war,
Streckte danach die Hand nur dar.
Dem Reinherz'gen war ein Sohn verliehn,
An dem nicht ein wenig von Lieb' erschien.
Zohâk der Weltmachtsuchende hiefs,
Der keck und beherzt und scheulos sich wies.
Ihn nur Bêwerasp nannten sie,
Den Namen sprach man in Pechlewî;

Denn Bêwer in Pechlewânî-Zahl
Ist auf Pârsî zehntausend zumal:
Zehntausend Rosse mit goldnem Gebiſs
Hatt' er, den Namen schuf ihm dies.
Zwei Drittel davon waren Tag und Nacht
Gesattelt, zum Prunk und nicht zur Schlacht.
So war's, als Iblîs[1] einst früh am Tag
Bei ihm als guter Freund einsprach.
Er lenkte das Herz des Fürsten ab,
Der Junge Gehör seinen Worten gab.
Die schönen Worte gefielen ihm nun,
Er merkte nicht sein häſsliches Thun.
Er schenkt' ihm Herz und Seel' und Glaub'
Und häuft' auf den eignen Scheitel Staub.
Als Iblîs merkte, daſs er sich gab,
Unmassen Lust an den Trugreden hab',
Sprach er viel Schönes und Schmuckes mehr,
Des Jünglings Herz war von Einsicht leer.
Er sprach: «Ich habe noch manches Wort,
Das niemand findet an anderm Ort.»
Der Jüngling sprach: «Sprich's aus ohne Scheu,
Laſs mich's hören, o Freund getreu!»
Jener sprach: «Erst gieb mir dein Wort,
Dann sag' ich dir alles an sofort.»
Der Jüngling, voll Einfalt sein Wort er gab,
Den Eid, den er forderte, legt' er ab:
«Ich thu' dein Geheimnis keinem kund,
Nun will ich hören, was sagt dein Mund.»
Jener sprach: «Wozu soll im Zelt
Ein andrer Herr als du, junger Held?
Ein Vater wozu, wo ein Sohn ist wie du?
Ich geb' einen Rat dir, höre zu!
Die Zeit macht dem alten Herrn zum Grab
Den Weg zu lang, du kürz' ihn ab!
Nimm seines Hofhaltes Gut und Schatz,
Dir ziemt in der Welt sein Ehrenplatz.
Schenkst du Glauben den Worten mein,
Wirst einziger Herr du auf Erden sein.»
Zohâk hörte mit zweifelndem Mut,
Leid war seinem Herzen des Vaters Blut.
Zu Iblîs sprach er: «Das geht nicht an;
Sag was andres! Dies bleib' ungethan.»
Er sprach: «Wenn von meiner Worte Schnur
Du weichest, brichst du mir Eid und Schwur;

[1] Der Teufel, verderbt aus griech. Diabolos.

Der Eid bleibt deinem Nacken ein Band,
Geachtet statt dein bleibt dein Vater im Land.»
Er brachte den Arabermann ins Netz,
So kam's, dafs dieser erkor sein Gesetz.
Er fragt' ihn: «Gieb mir dazu einen Rat!
Ich wende den Blick nicht von deinem Pfad.»
Er sprach: «Meinen Rat dir geben ich will,
Zur Sonne das Haupt dir heben ich will.
Sei in dem Stück nur verschwiegen fein;
Niemand braucht mir Beistand zu leihn.
Ich will's nach Gebühr vollbringen; zieh'
Das Schwert des Worts aus der Scheide nie.» —
Der alte Fürst hatt' in seinem Serai
Einen Baumgarten, schön wie die Fei.
Vor Tages pflegt' er aufzustehn,
Zum Gebet in den Garten zu gehn,
Kopf und Leib zu waschen im Hag,
Kein Diener trug ihm die Fackel nach.
Daselbst der Dêwe, der schlechte Bub,
Im Weg eine tiefe Grube grub,
Dann deckte den Rand des Grubengehegs
Mit Reisig der Wicht und ging seines Wegs.
Nacht war es, den Weg nahm zum Garten hin
Der Araberfürst von hohem Sinn.
Als er zur tiefen Grube kam,
Sein Glück den plötzlichen Fall da nahm.
Er stürzt' und zerschmetterte sich darin,
Der fromme Gottesknecht war hin.
Stets hatt' er in guten und bösen Tagen
Zärtliche Sorg' um den Sohn getragen,
Ihn erzogen mit ängstlichem Fleifs,
Froh seine Schätz' ihm gegeben preis.
Und solch ein Mifsratener suchte mit nichten
Im Weg der Achtung ihn zu verpflichten!
Ward mitschuldig am Vatermord!
Vom Weisen hört' ich dieses Wort:
«Ein böser Sohn, und wär' er ein Leu,
Trägt doch vor'm Blute des Vaters Scheu;
Es müfste denn heimlich anders sein, —
Nur die Mutter kann Aufschlufs verleihn[1].»
Der Frevler Zohâk, der schlechte Sohn,
Auf die Art erlangt' er des Vaters Thron.
Er setzte der Araber Krone sich auf,
Gewinn und Verlust ward ihnen im Kauf.

---

[1] D. h. es müfste ein unechter Sohn sein.

Als Iblîs dies sah zu stande gebracht,
Ein neuer Rat ward von ihm erdacht.
Er sprach: «Weil du dich zu mir gekehrt,
Hast du erlangt, was dein Herz begehrt.
Wenn du nun ferner im Bunde stehst,
Mein Wort und Gebot nicht übergehst,
Wird all die Welt dein Königreich,
Tier, Vogel und Fisch dient dir zugleich.»
Dies gesagt, hub er Neues an;
Wunder wie fremden Rat er ersann!»

Dieser einfachen Episode aus schlichten äufseren Verhältnissen wird Rückerts leichte Weise gut gerecht; der pathetische Schack komme passend bei Rustems Ende zu Wort (seine stets vollklingenden Verse sind für manche Ereignisse sonst zu schwer):

«Vom König Kâbuls aber ward indessen
Der Rat des Bösewichtes nicht vergessen;
Er eilte, viele Männer auszusenden,
Geschickt, um solche Arbeit zu vollenden
Und auf der Jagdflur Gruben auszuhöhlen;
Das Werk vollbrachten sie; mit scharfen Pfählen
Ward jede Grube angefüllt, mit Pfeilen,
Mit Schwertern, Lanzen und mit spitzen Keilen,
Worauf die Öffnung man geschickt versteckte,
Dafs nicht ein Mensch sie noch ein Rofs entdeckte.
Zum König Kâbuls trat indes Scheghâd (Rustems Stiefbruder)
Und sagte: «Rustem naht sich deiner Stadt;
Geh ihm entgegen wie zur Huldigung
Und bitt' ihn reuig um Entschuldigung.»
Der Schâh, dafs er den Kommenden begrüfse,
Das Herz voll Gift, die Lippen voll von Süfse,
Brach schleunig auf; er hemmte seinen Zügel,
Als er den Rustem sah, stieg aus dem Bügel,
Nahm seinen Inderturban sich vom Scheitel
Und legte — alles war Betrug und eitel —
Aufs Haupt die Hände; ohne Schuhe trat er
Zu Rustem hin, ihn um Vergebung bat er
Und drückte beide Wangen in den Staub.
So sprach er: «Meinem Flehen sei nicht taub!
Was trunknen Sinns dein Sklave hat verbrochen,
Das Wort, das er im Übermut gesprochen,
Vergieb ihm das und weis ihn auf die Pfade,
Die wert ihn machen deiner Huld und Gnade!»
Dem Listigen, zum Schein Bereuenden,
Barfüfs'gen, sich mit Staub Bestreuenden

Vergab voll Milde Rustem alle Schuld,
Ja, höher hob er ihn in seiner Huld
Und hiefs ihn Haupt und Füfse sich bekleiden;
Zu Rosse weiter zogen dann die beiden.
Nicht fern der Stadt war eine zauberische
Anmut'ge Gartenflur voll Grün und Frische,
Von Quellen, klar und wasserreich, bespült,
Von dichtem, schatt'gem Laubgezweig gekühlt.
Dort rüstete der Schâh ein Mahl, liefs Speisen
In Fülle bringen und den Becher kreisen;
Die Grofsen hiefs er sich zum Mahle setzen,
Rief Sänger her, die Gäste zu ergötzen,
Und sprach zu Rustem so: «Zu einer Jagd
Lad' ich dich ein, wenn das dir Freude macht;
Hier in der Nähe hab' ich ein Gefild,
So Thal als Hügel wimmelt dort von Wild,
Von Rehen, wilden Eseln und von Hirschen,
Und hast du ein geschwindes Rofs zum Birschen,
So wirst du des Getieres viel erjagen;
Du solltest solche Lust dir nicht versagen!»
Dies Wort verlockte Rustem ins Verderben,
Um dieser Jagdlust willen mufst' er sterben!
Wen giebt es, den das Schicksal nicht betröge?
Voll Qual und Schmerz ist, was es bringen möge;
So war von je die Welt in ihrem Lauf,
Sie schliefst vor keinem ihr Geheimnis auf;
Ein Leu von scharfen Klau'n, ein wutentbrannter,
Im Flufs das Krokodil, im Wald der Panther,
Die Mücke fällt so wie der Elefant
Dem Tod anheim; nichts hält auf Erden stand. —
Verlocken liefs sich Rustem von dem Reize;
Auf Rachsch sich schwingend, Falken für die Beize,
Den Köcher und den Kajanidenbogen
Liefs er sich bringen; ihm zur Seite zogen
Scheghâd und Zewâre[1] auf ihren Rossen
Und andre Recken noch als Weidgenossen.
Im Jagdgefild zerstreuten sich die Scharen,
Und in die Gegend, wo die Gruben waren,
Kam — also hatt' es das Geschick verhängt —
Rustem allein mit Zewâre gesprengt.
Als Rachsch die frische Erde witterte,
Bebt' er zurück, er schäumte, zitterte,
Der Boden, den er stampfte, flog empor,
Er bäumte sich mit Wiehern hoch empor,

[1] Anderer Stiefbruder Rustems.

Allein sein Herr trieb ihn zu weiterm Gang,
So daſs er zwischen zwei der Gräben sprang.
In Zorn entbrannte Rustem; das Geschick
Umgab mit finsterm Schleier seinen Blick;
Mit seiner Peitsche hieb er auf das Roſs,
So daſs es schäumend weiter vorwärts schoſs.
Am Rand der Grube stand es zitternd da,
Kein Ausweg aber war, soweit es sah;
Es stürzte in den Schlund, und der es ritt,
Der Streiter vieler Schlachten, stürzte mit.
Nichts half sein Mut, sein oft im Kampf bewährter;
Die scharfen Lanzen bohrten sich, die Schwerter
Tief in die Brust des Helden ohnegleichen
Und in des edlen Rosses Bug und Weichen.
Vom spitzen Eisen rang mit aller Kraft
Sich Rustem los und klomm, emporgerafft,
Verwundet aufwärts bis zum Rand der Grube,
Wo ihm Scheghâd zu Augen kam, der Bube.
Wohl merkt' er da, wer diese That ersonnen,
Wohl, wer die List und den Verrat gesponnen,
Und rief: «O Schurke, allzuspät erkannt!
Verderben bringst du über Reich und Land!
Mein Fluch soll mich an dir, Verruchter, rächen!
Im frühen Tode büſse dein Verbrechen!»
Scheghâd jedoch entgegnete mit Hohn:
«Der Himmel giebt dir deiner Thaten Lohn!
Im Kampfe hast so viele du getötet,
Die Erde mit so vielem Blut gerötet,
Nun aber bist du in des Schicksals Krallen
Und in die Hände Ahrimans gefallen!»
So redeten die zwei; da kam der Schâh
Von Kâbul zu dem Weidplatz hin; er sah
Den Elefantengleichen, Hochgemuten
Aus seinen unverbundnen Wunden bluten
Und sprach zu ihm: «O Held, im Kampf bewährt,
Was hat auf dieser Jagdflur dich versehrt?
Ich weine blut'ge Thränen deinetwegen,
Laſs einen Arzt mich rufen, dich zu pflegen!
Ein Mittel wird vielleicht, um deine Wunden
Und meinen Schmerz zu heilen, aufgefunden!»
Doch Rustem rief: «O Ränkespinnender,
Nichtswürdiger, auf Arglist Sinnender,
Erheuchle Mitleid nicht mit meiner Not!
Kein Arzt ist, der mich heilt, als nur der Tod!
Mein Tagwerk ist vollbracht, kein Klagen frommt,
Da niemand lebend in den Himmel kommt.
Schnitt eine Säge Dschemschêd doch in Stücke —

Nicht mehr als er ward ich geliebt vom Glücke,
Nicht mehr als Ferîdûn und Kai Kobâd,
Die Schâhe, groſs von Stamm und groſs von That!
So viel der Kön'ge über Iran waren,
Von Löwenmut in Kampf und Kriegsgefahren,
Von hinnen hat sie das Geschick getrieben,
Ich bin, der einz'ge Leu, zurückgeblieben!
Auch du wirst sterben! Hast du mich zerfleischt,
So kommt mein Sohn, der Rache dafür heischt!»
Dann sprach er zu Scheghâd, dem Bösewicht:
«Dies Unglück traf mich, Rettung seh' ich nicht;
Sei du zu einem Dienst gewogen mir!
Den Köcher bring sowie den Bogen mir,
Die Sehne spanne und der Pfeile zwei
Leg auf ihn hin, daſs ich nicht wehrlos sei;
Denn wenn ein Löwe, der nach Beute schleicht,
Auf diese Jagdflur kommt, so kann er leicht
Mit seinen Klau'n und Fängen mich zerreiſsen.
Den Bogen will ich drum willkommen heiſsen,
Damit, daſs statt der Leu mein Leben kürzt,
Mein Pfeilschuſs ihn zu Boden niederstürzt.»
Scheghâd ergriff die Armbrust, zog ihr Seil
Straff an, bewehrte sie mit einem Pfeil
Und trat zu Rustem hin, indem er lachte,
Da ihm der Tod des Bruders Freude machte;
Der Held jedoch, in seinem Blute schwimmend,
Riſs ihm den Bogen aus der Hand, ergrimmend.
Scheghâd sprang fort und suchte voll von Schrecken
Nach einem Baume, um sich zu verstecken;
Da fiel das Auge ihm, indem er forschte,
Auf eine Pappel, eine halbvermorschte;
Verwittert war sie, ohne Laub und Zweig,
In ihre hohle Rinde kroch er feig.
Der Held, dem schon der Tod den Blick umflorte,
Erhob sich nochmals kraftvoll und durchbohrte
Den Bruder und den Baum mit einem Schuſs —
Hoch schlug sein Herz an seines Lebens Schluſs.
Wehschreiend sank Scheghâd im jähen Sturz,
Doch Rustem machte seine Leiden kurz
Und sprach alsdann, dem Himmel zugewendet:
«Dir, Gott, der du mir immer Huld gespendet,
Dir sag' ich Dank, daſs du mir noch die Stärke
Geliehen hast zu diesem Rachewerke,
Daſs mir der Anblick noch den Tod versüſst,
Wie der Verräter seinen Frevel büſst!
Erhör' mein Flehn, vergieb mir meine Schuld,
Du bist erbarmungsvoll, du bist voll Huld!

Wenn auf dem Pfad des Glaubens ich gewandelt,
Wenn ich nach der Propheten Wort gehandelt,
Wenn rein mein Trachten war, mein Thun und Sinnen,
So geht die Seele mir getrost von hinnen.
Nichts ist in mir geheim, was du nicht weifst,
Erhebe denn zum Himmel meinen Geist!»
Er sprach's und seine Seele floh; mit Weinen
Und Klage standen alle um den Reinen.
Auch Zewâre starb in der Grube dort,
Dem Bruder ähnlich, durch verruchten Mord.»

Auch ein deutscher Dichter hat gleich Firdausî der Idee, die alten Sagen seines Volkes zu erneuen, einen grofsen Teil seines Lebens gewidmet: Wilh. Jordan hat, die Vorarbeiten eingerechnet, 20 Jahre an seine Nibelunge gewendet. Was er geschaffen hat, läfst sich aber nicht entfernt mit des Persers Werke vergleichen. Seit des Dichterrhapsoden Mund verstummt ist, findet sein Epos keine Leser mehr, wie es überhaupt von jeher weit weniger Leser als Hörer besessen hat. Nur der Dichter selbst hat ihm dadurch, dafs er es immer und immer wieder meisterhaft rezitierte, einen zeitweiligen starken Erfolg erringen können. Firdausîs Schâhnâme gehört dessen gesamtem Volke, Jordans Nibelunge liest heute höchstens noch der Litterarhistoriker.

Doch bei dem einen gigantischen Werke, dem Schâhnâme, hat es Firdausî nicht bewenden lassen. Noch ein zweites Epos, wenn auch von weit geringerem Umfange (nur ca. 10 000 Doppelversen), hat er gedichtet. Der Dichter hatte nach seiner Satire aus Sultân Machmûds Machtbereich flüchten müssen und sich unter bujidischen Schutz gestellt, — nicht war er zum Chalifen nach Baghdâd geflohen, wie man irrig angenommen hat. Als hoher Siebziger hat er da noch die Geschichte Josephs nach der 12. Sûre des Korâns besungen. Und zwar sollte «Jûsuf und Zuleichâ» die Bufse für das Verbrechen sein, dafs er das persische Heidentum verherrlicht hatte. Er wählte einen frommen Stoff aus dem Korân, an dem sich jeder Gläubige ohne Gewissensskrupel erbauen konnte. Aber nicht genug damit: er sagte sich förmlich vom Schâhnâme los und verfluchte es geradezu.

«Wohl sang ich vordem andre Lieder auch,
Und mir zu horchen war der Menschen Brauch.
Jawohl, ich reimte mannigfach und viel
Und sang und schrieb, was eben mir gefiel,

Weil mich bestach ein Kitzel der Natur;
Allein — weh mir — ich sä'te Reue nur,
Ja, Reue nur — und erntete nur Pein!
Nun aber zieh' ich Herz und Zunge ein,
Entsag' auf immer solcher Träumerei,
Der Faselkunst profaner Reimerei,
Und Saat der Reue sä' ich nimmer, nimmer,
Seit meines Haares Nacht erblich zu Schimmer!
Was schert mich Ferîdûn? Was kümmert's mich,
Wer den Zohâk erschlug, den Wüterich?!
Wann Kei Kobâd den Thron bestieg, und wann
Des Kâôs Reich zerstob, was liegt daran?!
Weshalb, ich frag's, beschrieb ich so genau
Den Hader Efrâsjâbs mit Kei Chosrau?
Und war's nicht purer Widersinn, ich frage,
Dafs ich die bess're Hälfte meiner Tage
Vergeudete in Mühsal und Beschwerde,
Warum? — Damit Rustem berühmter werde!
O, nimmer wieder sing' ich Königsruhm,
Hab' übersatt Palast und Königstum,
Bin übersatt der Störer meiner Ruh',
Des Gêw und Tûs und Zâles Sohns dazu.
Was fruchten auch zweihundert solcher nicht'ger
Heroenfabeln? — Strafsenkot ist wicht'ger!«

Diese Abkehr Firdausîs von seinem Lebenswerke ist zu bedauerlich, als dafs wir bei ihr länger als nötig verweilen wollen. Der Dichter scheint durch den Mifserfolg mit dem Schâhnâme allerdings stark gebrochen gewesen zu sein. Dafs aber der Schöpfer eines solchen Werkes das Ideal seines ganzen früheren Lebens derartig verleugnet und die übliche Bufse des alternden Mannes, die uns schon mehrfach bei persischen Dichtern begegnet ist, in einer Weise geleistet hat, welche seiner Vergangenheit so direkt in das Gesicht schlug, erfüllt uns mit Wehmut. Die Not wird ihn getrieben haben. Die Bujiden waren fanatische Schiiten, ihnen konnte er sich nur mit einer streng orthodoxen Dichtung empfehlen. Er hat es gethan. Wir wollen ihn darum nicht zu streng verurteilen, aber bei dem unerfreulichen Bilde nicht länger verweilen.

Das Gedicht ist selten; den Persern hat doch stets das Schâhnâme als das Hauptwerk Firdausîs gegolten. Als der Sänger der heidnischen persischen Heroenzeit, nicht als frommer Epiker, der seine Muse in den Dienst der orthodoxen muhammedanischen Lehre gestellt hat, steht Firdausî noch heute da. Seine Bufse

hat ihm nicht einmal nach dem Tode einen Ruheplatz unter seinen Glaubensgenossen eingetragen. Des Dichters Grab wird aufserhalb der Mauern von Tûs gezeigt, und die Legende erklärte dies bereits 100 Jahre nach seinem Tode damit, dafs der Ortsgeistliche dem Verherrlicher von Ungläubigen — sein neues Gedicht war in Tûs nicht bekannt geworden — das Begräbnis auf dem gemeinsamen Stadtfriedhofe versagt habe. So habe man ihn auf seinem Landgute draufsen beerdigt. Und dabei hatte der Dichter seine Zugehörigkeit zum Islâm niemals verleugnet! Er ist sicher tief religiös gewesen, allerdings kaum ein Freund der Priester. Dafs man «Jûsuf und Zuleichâ» im Jahre 1020 in Tûs noch nicht kannte, ist nicht verwunderlich. Wenn der Dichter das Gedicht nicht selbst mitgebracht hatte — und das mufs doch wohl nicht der Fall gewesen sein — so war es schwerlich schon über das Irâk hinausgedrungen. Kannte doch auch Thaâlibî, der Günstling eines Sohnes des Schâhs Machmûd, zu derselben Zeit noch nicht einmal das Schâhnâme, wie aus seiner von Zotenberg ins Französische übersetzten Histoire des rois des Perses (Paris 1900) hervorzugehen scheint. Dieses wertvolle Geschichtswerk macht leider die Vorgeschichte von Firdausîs Epos nur unklarer, indem es gelegentlich zwei Vorläufer desselben, ein Mäthnäwî eines unbekannten Mas'ûdî aus Merw und ein anonymes Schâhnâme (in Versen oder in Prosa?) zitiert. Thaâlibî ist übrigens noch den oben S. 46 genannten berühmten arabischen Schriftstellern persischer Abkunft zuzugesellen.

Eine Ausgabe von «Jûsuf und Zuleichâ» wird von Ethé vorbereitet. Nach seinem Urteil ist die Kraft des Dichters in diesem seinem zweiten Werke keineswegs gemindert, wie die Perser selbst behaupten. Dafs manche Szenen uns abstofsen, liegt im Stoffe; so z. B. die Prüderie, dafs Josef sich angesichts anderer Männer nicht im Nil baden kann: der Fisch, der Jonas einst verschlungen und der gröfser als 10 Elefanten ist, mufs eigens wieder erscheinen und ihm als spanische Wand vor Zuschauern dienen. Wunder geschehen hier auch wie im Schâhnâme: dort zaubern die Peris, hier höchst korrekt Gabriel auf Befehl Gottes; die theologische, fromme Dichterei hier steht im starken Gegensatze zu dem kraftvoll Heldenepischen dort. Eine vollständige gereimte deutsche Übersetzung liegt schon seit einigen Jahren vor (von Schlechta-Wssehrd, Jussuf und Suleicha,

romantisches Heldengedicht von Firdusi, Wien 1889). Wir entnehmen ihr die folgende Probe (auch die auf S. 108/9 mitgeteilten Verse entstammen ihr):

Weshalb die Legende vom ägyptischen Josef in den Korân aufgenommen wurde.

Wie ich vernahm von hochgelehrten Geistern
Und in der Redekunst bewährten Meistern,
Gefiel es eines Tages dem Propheten,
In Alîs, seines Eidams, Haus zu treten.
Im traulichen Vereine saſsen da
Er, Alî, dessen Gattin Fâtima
Und Hassan und Hussein, die süſsen Enkel,
Gemütlich reitend auf Muhammeds Schenkel,
Der sie liebkosend in den Armen wiegte,
Woran auch Alî weidlich sich vergnügte;
Denn ihrer aller Herzen beste Freuden
Und Trost und Labsal waren jene beiden.
Da, plötzlich, trat zu ihnen Gabriel
Und zum Propheten sprach er: «Auf Befehl
Des Herrn erschein' ich, so dich zu bescheiden:
Hier deine Herzensenkel, diese beiden,
Nach Gottes Fügung und urew'ger Wahl
Sind sie bestimmt zu Marter und zu Qual;
Hussein verblutet unterm Säbelstreiche,
Und Gift macht Hassans süſsen Leib zur Leiche.»
Entsetzt hört der Prophet, was jener spricht;
Ein Thränenschauer netzt sein Angesicht,
Und bebend fragt er: «Sage, wer es ist,
Der einst so schwerer Unthat sich vermiſst,
So grausam heimsucht diese holden beiden,
Sie leiden läſst so namenlose Leiden?»
«Dein eignes Volk, das dir so tief verbunden»,
Versetzt der Engel, «schlägt dir diese Wunden.»
«Wie?», fällt Muhammed ein, «die Nation,
Für die ich Anwalt an des Schöpfers Thron,
Vergäſse so ihr heiliges Versprechen,
Erkühnte sich, die Treue mir zu brechen,
Und wagte, frevelnd, ohne zu erröten
Vor Gott und mir, dies edle Paar zu töten?»
«Darob», erwidert Gabriel, der Hehre,
Dem Gottgesandten, der Araber Ehre,
«Darob erstaune nicht, hat sich doch einst
Noch Schlimmeres begeben, als du meinst;
Wie? Oder hätte nie dein Ohr vernommen
Von jenen Söhnen Jakobs, jenen Frommen,

Erfahren nie, wie sie es schändlich trieben
Mit Josef, ihrem Brüderlein, dem lieben?
Wenn Brüder solchen Frevels sich nicht schämen,
Wie mag dich Völkerundank wunder nehmen?»
Er sprach's, und in Muhammeds Herzensschrein
Schrieb er den Text der «Sure Joseph» ein,
Die ihm verkündigt ward von Gott, dem Wahren,
«Der Menschen Bestem» sie zu offenbaren.

Firdausîs Schâhnâme hat einen gewaltigen Einfluſs ausgeübt. Zunächst noch auf seine unmittelbaren Zeitgenossen. Es ward das Vorbild für eine ganze Reihe Epen über die Thaten einzelner Helden, die im Schâhnâme nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen zu sein schienen. So machte der Neffe Firdausîs, Asadî, den Kerschâsp — den mehrmals oben (z. B. S. 22, 37) erwähnten Kersâspa des Awestas — zum Helden eines Epos (Kerschâspnâme), andere besangen Sâm (Sâmnâme), Bânû Guschâsp (eine Tochter Rustems, die wie die germanische Brunhild ihren Mann in der Brautnacht bezwingt) u. a. m. Firdausî selbst empfiehlt einmal als geeigneten Stoff die Geschichte der beiden nach Indien entkommenen ältesten Söhne Ardewâns, die nicht in Ardeschîrs Hände gefallen waren (Turner Macans Ausgabe III, S. 1378). Früher hat man in diesen Epen echte, alte Volksüberlieferung vermutet; das war irrig. Die Gedichte sind rein phantastisch, soweit sie über das Schâhnâme hinausgehen, in dessen bewuſster Nachahmung sie alle entstanden sind. An Länge, aber auch nur hieran, übertrifft eines, das Burzônâme, sogar sein Vorbild. Der poetische Wert aller ist, gegen das Schâhnâme gehalten, auſserordentlich viel geringer; nur die Verse sind fast überall flüssig. Mutakârib ist aber auch, wenn es nur auf äuſsere Korrektheit hinauskommen soll, das allerleichteste Metrum; die Worte fügen sich geradezu von selbst zum Verse. Ist jedoch dabei der Inhalt unbedeutend, so giebt es eben nur tönendes Wortgeklingel. Einen wirklich bedeutenden Epiker hat Persien nach Firdausî überhaupt nicht wieder hervorgebracht, obschon diese Gattung der Dichtkunst sehr eifrig gepflegt worden ist. Die besten späteren Epen, die Alexanderbücher (Iskendernâmes), sind nicht historisch, sondern rein romantisch, und von den zahllosen anderen -nâmes kann auch nicht das berühmteste, Hâtifîs Timurnâme, in einem Atem neben Firdausî genannt werden. Aber die Schâhs haben immer Poeten gefunden,

die Schâhnâmes, Schâhanschâhnâmes, Pâdischâhnâmes etc. auf sie verfaſst haben. Auf König Georg III. von England als Beherrscher Indiens klingt das Dschârdschnâme (nach der englischen Aussprache George) aus, die Kaiserin Victoria ist noch 1880 im Kaiçarnâme besungen worden. So gewaltig wirkt Persiens groſser Epiker noch bis in die Gegenwart hinein.

Wir haben eben als Epiker einmal Asadî genannt. Auf diesen Namen müssen wir nochmals kurz zurückkommen. Dem 11. Jahrhundert gehören zwei Dichter Asadî, Groſsvater und Enkel, an. Der erstere ist etwa 1038, der letztere gegen Ausgang des Jahrhunderts gestorben. Asadî I. verdient nicht nur als der Lehrer Firdausîs in einer persischen Litteraturgeschichte genannt zu werden, sondern auch als Begründer einer neuen Gattung in der Poesie, der Munâzara, des Wettstreitgedichts, das der abendländischen Tenzone auffällig nahe steht (vgl. Ethé, Über persische Tenzonen, in den Verhandlungen des IX. internationalen Orientalistenkongresses zu Berlin 1882, II 48 ff.). Auch diese Form stammt ursprünglich aus dem Arabischen, aber erst die Perser haben sie zur Vollendung erhoben, und Asadî war der erste, der sie anwandte. Gegenstände seiner dichterischen Wettstreite sind «Himmel und Erde», «Lanze und Bogen», «Nacht und Tag» u. a. m. Poetisch zwar schwach aber sachlich höchst interessant ist das Stück «Araber und Perser». Das persische Nationalgefühl war derartig erstarkt, daſs der Dichter es wagen durfte, den Vorrang der persischen Rasse vor der arabischen in allen Beziehungen ganz offen zu besingen. Das altepische Wort für «Gentleman» war *pârsâ*, d. i. «Perser» oder «persergleich». Unter solchen Umständen muſste Firdausîs Schâhnâme einen günstigen Boden vorfinden. Arabische Schriftsteller haben begreiflicherweise gern von dem geistigen Einflusse ihrer Nation auf die Perser geredet und einen solchen sogar schon für die sassanidische Zeit behauptet. Das ist natürlich unhistorisch. Geradezu thöricht sind Geschichten wie die im *Nihâyat ul-Arab*, wonach zehn Araber aus Hîra, die Numân ibn Mundir an Chosrô Parwêz geschickt habe, diesem einen ganz auſserordentlichen Respekt vor arabischen Kenntnissen beigebracht hätten. Das «Wettstreitgedicht» ist in der persischen Litteratur dann stets beliebt geblieben.

Den jüngeren Asadî würden wir in unserem kurzen Abrisse wegen seines Kerschâspnâmes nicht nennen. Wohl aber giebt ihm sein schon oftmals erwähntes Reimlexikon ein Anrecht auf einen Platz, ein Werk, das wir als die älteste uns erhaltene Dichteranthologie nicht hoch genug schätzen können. Daneben verdanken wir dem Dichter noch ein zweites Unikum, nämlich die älteste neupersische Handschrift, die wir bisher besitzen. Sie stammt aus dem Jahre 1055/6 n. Chr. und gehört jetzt der Wiener Hof- und Staatsbibliothek an. Es ist dies nicht etwa ein Werk Asadîs selbst, sondern die pharmakologische Schrift eines anderen, welche der Dichter augenscheinlich des Gelderwerbs willen für einen reichen Auftraggeber abgeschrieben hat.

Die neupersische Litteratur hatte sich bisher im allgemeinen an einzelnen grofsen Höfen konzentriert. Nur gelegentlich finden wir aufserhalb der von uns genannten Zentren noch einige andere Sammelpunkte für litterarische, im wesentlichen poetische Bestrebungen. So die Residenz der Bujiden, wohin auch Firdausî zuletzt geflüchtet war und wo achtenswerte Dichter, wie Pindâr aus Rei, thatsächlich auch ein «Pindar» seines Fürsten und dessen Hofes, Katrân und Bachtijârî lebten. Der Seldschukensturm scheuchte dann die litterarische Tafelrunde zu Ghazna auseinander, doch fand die Litteratur ihren Mittelpunkt zunächst wieder in dem neuen Reiche zu Merw. Bald aber blühte sie allenthalben in Persien an den verschiedensten Punkten auf. Wir geben daher die allgemeine chronologische Reihenfolge auf und behandeln unseren Stoff nunmehr in einzelnen Kapiteln nach den verschiedenen Litteraturgattungen.

DRITTES KAPITEL.

Die Lyrik.

Ihren unbestrittenen Gipfelpunkt hat die persische wie überhaupt die moderne orientalische Lyrik in Hâfiz erreicht. In Persien ist Hâfiz noch heute der populärste Dichter, aber auch bis nach Europa herüber haben sich seine Einwirkungen erstreckt. Zweimal hat er in Deutschland der Litteratur neue Bahnen gewiesen: zuerst in Goethes West-östlichem Divan mit der nach-

haltigen, fruchtbaren Anregung, welche dieses Werk auf die weitesten Kreise ausgeübt hat, und sodann nochmals in Bodenstedt, dessen Pseudo-Hâfiz Mirza Schaffy einen der gröfsten Bucherfolge aller Zeiten gehabt hat (vgl. hierzu des Verfassers Aufsatz «Was verdanken wir Persien?» in «Nord und Süd», September 1900, S. 384 ff.).

Was ist es nun, das die aufserordentliche Wirkung des Dichters in seinem Vaterlande wie in der Fremde hervorgerufen hat? Hâfiz singt von Liebe und Wein, von dem Liede der Nachtigall, den Schönheiten der Natur, vor allem des Frühlings, den Freuden der Jugend, kurz, von allem, was das Leben heiter und angenehm macht. Doch ewiges Glück wäre monoton, es mufs, wenigstens zeitweilig, mit etwas Unglück wechseln. Besonders ist es eine süfse Lust, auch einmal unglücklich zu lieben und sich dabei lebhaft auszumalen, wie schön das Gegenteil sein müfste. Man denkt sich in Stimmungen hinein, die ihren eigenen Reiz haben, und wird dadurch nur um so genufsfähiger für die Freuden des Lebens. Heiterkeit und Pessimismus liegen in der Natur des Persers so dicht nebeneinander wie nicht leicht bei einem anderen Volke. Wenn ihm das Glück einmal nicht wohl will, so läfst ihn seine lebhafte Phantasie sich gleich als den Allerunglücklichsten der ganzen Menschheit fühlen. Die «unglückliche Liebe» ist ein festes Thema der Lyrik geworden. Aber die Klagen über die Sprödigkeit, Grausamkeit etc. der Geliebten sind nur fingiert, der Dichter träumt sich in Situationen hinein, die in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind. Ein drastisches Beispiel für diese künstliche Liebessentimentalität ist der türkische Sultân Selîm I. Sein gesamter Dîwân von ca. 250 persischen Gedichten ist völlig auf dieses eine Thema gestimmt. Niemand wird es dem Herrn der Welt glauben, dafs er wirklich keinen höheren Wunsch kenne, als ein Hund in der Strafse der Geliebten sein zu dürfen, oder dafs er ernsthaft seine Unsterblichkeit darin sieht, wenn sein letzter Gedanke vor dem Tode ihr, die ihn nicht erhört, gelte (von solcher Treue werde die Welt dann ewig reden, nicht von seiner Sultansmacht). In solche Lebenslagen konnte ein Selîm nicht kommen, solches Flehen um Liebe hatte er nicht nötig, aber es gehörte zur Mode der Lyrik, und so übte er es ganz geläufig. Zu den eben erwähnten Strafsenhunden noch eine kurze Bemerkung. Wer Konstantinopel und seine Hunde-

scharen kennt, könnte glauben, das Bild, das Sultan Selîm gern braucht, sei echt türkisch. Doch ist es im Persischen schon älter. Bei Hâfiz findet es sich noch nicht, wohl aber sehr häufig bei Emîr Schâhî, den Sultân Selîm stark nachgeahmt hat, und bei Dschâmî. Saadî gilt der Stadthund verächtlich gegenüber dem Jagdhunde. Aber nach einer von Browne (A Year amongst the Persians, S. 183/4) erzählten persischen Sage sprechen die Stadthunde türkisch.

In seiner eingebildeten Trennung von der Geliebten berauscht sich der lyrische Dichter in der Erinnerung an ihren Reizen, übrigens fast stets in der keuschesten Weise; dem Zefir oder einer Wolke (wie Kâlidâsa im Indischen) trägt er Grüfse und Küsse an sie auf. Schliefslich greift er zum Becher und sucht im Weine Vergessenheit.

Wenn der unglücklich Liebende in seiner Einsamkeit grübelt, so liegt es für ihn nahe, nicht nur an die Unbarmherzigkeit etc. der Geliebten zu denken, sondern überhaupt an die Schlechtigkeit der ganzen Welt. Welche Heuchelei überall! Da giebt es so viele, die unter dem Scheine äufserer Ehrbarkeit ihre Mitmenschen streng richten, besonders die Geistlichkeit ist mit solcher Splitterrichterei gern bei der Hand. Die im Verhältnis zum Korân vielfach sehr liberalen Ideen des Sufismus, denen die meisten Dichter huldigten, standen in scharfem Gegensatze zu den Anschauungen der orthodoxen Kirche und wurden von dieser streng verfolgt. Die Reaktion von geistlicher Seite forderte stets zu verstärktem Widerspruche heraus, die Dichter vertraten mehr oder weniger versteckt immer häufiger freigeistige Ideen. Und dies erleichterte ihnen die Orthodoxie in gewissem Grade selbst. Das Lieblingsthema Liebe und Wein liefs sich aus der Poesie nicht beseitigen; so griff man zu dem Auswege, beide mystisch als die Liebe des Menschen zu Gott und deren Rausch zu deuten, wie es ja auch mit dem hohen Liede der Bibel geschehen ist. Mochte jetzt ein Dichter die sinnliche Liebe noch so glühend schildern oder die Freuden des Weines noch so beredt preisen, es war ja nicht wörtlich zu nehmen, sondern bezog sich auf die höchste, überirdische Liebe der Seele zu Gott, ein Thema, das, wie wir noch sehen werden, schon seit frühester Zeit eine wichtige Rolle in der Poesie gespielt hat. Damit war einer Zweideutigkeit in der Lyrik das Thor geöffnet, die wegen ihrer Unaufrichtigkeit eigent-

lich nicht löblich war, dem Sinne des Persers aber aufserordentlich zusagte.

In diesen kurz skizzierten Bahnen hatte sich seit allem Anbeginn die Lyrik in Persien bewegt. Hâfiz sagte keineswegs etwas Neues, wenn er in dieser Art dichtete. Wenn wir den drei Jahrhunderte früheren Omar Chajjâm lesen, so mutet uns manche Hâfizsche Strophe geradezu wie ein Plagiat an. Indes die elegante Form, welche er jedem einzelnen seiner Gedichte zu geben wufste, der Zauber der Sprache, seine sich stets gleichbleibende Meisterschaft in der Handhabung des gesamten technischen Apparats, dies alles hat Hâfiz sogleich auf die Spitze der gesamten Lyrik gehoben, wennschon er im wesentlichen nur das Ghazel gepflegt hat. Und in diesem ist er allerdings nie wieder erreicht worden, so viele ihn auch nachgeahmt haben. Goethe hat für Hâfiz u. a. die schönen Worte gefunden:

«Sei das Wort die Braut genannt,
Bräutigam der Geist;
Diese Hochzeit hat gekannt,
Wer Hafisen preist»,

die ihn vortrefflich charakterisieren. Es ist überhaupt bewunderungswürdig, wie feinsinnig Goethe aus von Hammers Übersetzungen Hâfiz' Genie herausgefühlt hat. Allerdings hat er ihn überschätzt, aber seine Begeisterung für den persischen Dichter hat doch die deutsche wie andere europäische Litteraturen auf das nachhaltigste beeinflufst.

Die Kardinalfrage ist bei Hâfiz' Gedichten, wie sie zu verstehen seien. Wo die Mystik bei ihm anfängt, läfst sich meist nicht sagen; der Dichter hat es wohl vielfach selbst mit Absicht im Dunkeln gelassen. Die orientalischen Kommentatoren erklären ihn bis auf einen durchweg allegorisch — daher sein Beiname «die mystische Zunge» — was sicherlich verfehlt ist. Allegorie und Wirklichkeit gehen vielmehr fortwährend ineinander über, ohne dafs man eine genaue Grenze zwischen beiden ziehen kann. Daher vermag sich an demselben Ghazel das Weltkind zu ergötzen, während der verzückte, religiöse Schwärmer die tiefsinnigste Mystik darin findet. Die orientalische Deutungskunst vermag aus allem alles herauszulesen; wer Hâfiz aber natürlich verstehen will, wird fast überall zu seinem Rechte kommen. Allerdings liegt in dem Doppelsinne gerade die besondere Fein-

heit. Die alten mystischen Poeten hatten zuerst, sozusagen bona fide, die Terminologie der irdischen Liebe auf die geistige zu Gott übertragen, um sie verständlicher schildern zu können. Es stand also später nichts im Wege, alle Liebes- wie auch Trinklieder allegorisch zu deuten, mochte dies nun der Dichter gleich von vornherein selbst thun oder andere ihm erst nachher andichten. Selbstverständlich hat Hâfiz, wenn man ihn natürlich versteht, nicht jede Schöne auch wirklich geküfst und nicht jedes Glas thatsächlich geleert, von denen er berichtet, ebensowenig wie er jeden Liebesgram, den er schildert, in Wahrheit erlebt hat.

Von den äufseren Lebensschicksalen des Dichters ist wenig zu berichten. Er scheint, von Fürstengunst getragen, ein behagliches Leben geführt zu haben, schon zu seinen Lebzeiten ein gefeierter Dichter. Er gehörte selbst, zuletzt wohl sogar als Scheich, einem Derwischorden an und hatte daher reichliche Gelegenheit gehabt, der vielfachen Heuchelei und dem Scheinheiligtum dieser Brüderschaften hinter den Vorhang zu schauen. Selbst in seinen Gesinnungen ein Çûfî, ging er denjenigen unter diesen, und das war die grofse Mehrzahl, die den edlen, tiefen Sinn und Kern dieser Lehre in Äufserlichkeiten erstickten, unerbittlich zu Leibe und verdarb es so bald mit allem, was geistlich hiefs. Sufi und Geistlicher waren ursprünglich tödliche Feinde gewesen, der Sufismus war als bewufster Gegner der verweltlichten und entarteten Priesterschaft entstanden. Als dann aber seine tieferen Ideen bei den meisten seiner Bekenner bald zu äufserlichem Humbug herabgesunken waren, war der Derwisch oder Sufi mit dem Scheich oder Pfaffen auf gleichem Niveau angelangt, und beide wurden nun natürliche Verbündete. Hâfiz nahm den Kampf auf, nicht polternd und schreierisch wie jene, sondern stets in den geschmackvollsten Formen und mit dem feinen Witz des hochgebildeten Weltmannes, der über den engen Horizont seiner eigenen Kreise weit hinaussah. Keulenschläge wie Omar Chajjâm auszuteilen, war nicht seine Art. Dafs er den Korân gut kannte, beweist sein Beiname Hâfiz, den er dann auch als Dichterpseudonym gewählt hat, und dafs er ein Theologe von Bedeutung war, dürfen wir der Überlieferung auch wegen seines Vornamens Schemseddîn, d. i. «Sonne des Glaubens», glauben. Sonst hiefs er bürgerlich Muhammed. 1389 ist er in Schîrâz gestorben, wo er geboren war und fast sein ganzes langes Leben

verbracht hat. Die Rosengärten seiner Vaterstadt und in ihrer Umgebung den Fluſs von Ruknâbâd, den Hain von Muçallâ und andere Orte hat er in seinen Liedern für ewig berühmt gemacht. Im Gegensatze zu so vielen seiner Landsleute hat sich Hâfiz auch im Alter sein jugendliches Herz bewahrt; grämlich wie Rûdakî und Kisâjî (s. oben S. 75, 77) ist er nicht geworden. Der deutsche Dichter R. Otto Consentius stellt sich den «gealterten Hâfiz» folgendermaſsen vor:

«Ich bin nun alt,
Ich bin nun kalt,
Doch — käm' ich neu zu leben,
Flugs würd' ich alter Grillen voll,
So liebesdürstig, andachtsvoll,
Andächt'ger Lieb' ergeben» —

das ist zu wenig. Ein zweites Leben würde ihm ganz selbstverständlich von Anfang bis zu Ende wieder genau in der nämlichen Weise verflossen sein, aber kalt ist Hâfiz auch im Alter nicht geworden.

Wie bereits erwähnt, sind es hauptsächlich die Ghazelen, die Hâfiz' Ruhm begründet haben. Nach dem persischen Ausdrucke reiht der Dichter die einzelnen Beits (Strophen) gleich Perlen zu einer Schnur aneinander. Wie an einer solchen, wenn sie tadellos sein soll, eine Perle genau der anderen gleichen muſs, so auch die Beits eines Ghazels. Ein innerer Zusammenhang verbindet sie meist nicht; die ihnen vom Dichter gegebene Reihenfolge wäre nicht unabänderlich. Alle sind sie auf das Ganze eingestimmt, jedes paſst zu jedem anderen, nicht nur zu seinen beiden unmittelbaren Nachbarn. Doch sollen das zweite und das vorletzte Beit eigentlich die bestgelungenen des ganzen Gedichtes sein. So wechselt denn die Ordnung der Strophen häufig in den verschiedenen Handschriften. Nur die erste, die gewissermaſsen als Überschrift dient, und die letzte, welche den Namen des Dichters enthält, haben ihre feste Stellung. Das Ghazel läſst sich gewissermaſsen dem italienischen Sonett vergleichen, wenn es auch dessen Geschlossenheit nicht aufweist. Gemiſsbraucht worden ist es jedenfalls nicht weniger als dieses (s. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien[6] II, 28).

Nun wird der abendländische Leser einer Hâfizübersetzung die Empfindung einer gewissen Monotonie nicht unterdrücken

können. Immer wieder Liebe und Wein ermüden ihn. Im Original liegt die Sache ganz anders. Zunächst ist jedes einzelne Ghazel hier schon in der Form ein neues Meisterwerk. Und dann ist auch heute noch in Persien das Weintrinken durch den Korân untersagt, es ist also eine verbotene Frucht, die Hâfiz so verführerisch besingt, und darum geht die Wirkung viel tiefer, als wenn es sich um einen alltäglichen Genufs handelte. Der Perser trinkt wohl auch Wein, aber er verbirgt dies sorgfältig vor anderen; zu Gelagen finden sich höchstens die vertrautesten Freunde in geschlossenstem Raume zusammen. Und das Thema «Liebe» wirkt bei dem Muhammedaner auch ganz anders als bei dem Abendländer. Die Haremsszenen orientalischer Erzählungen sind natürlich nur Gebilde der Phantasie; blofs die Höchsten und Reichsten haben sich je einen solchen Liebesluxus leisten können, wie er in 1001 Nacht und ähnlichen Märchen noch dazu weit übertrieben geschildert wird. Ein schönes Weib sieht der Perser bei der Strenge der Sitte nicht so leicht, wenn es nicht das eigene ist; daher ist die Schilderung weiblicher Reize für ihn immer wieder ein neuer Reiz. Aber der ärmste Teufel weifs, dafs ihn im Paradiese die schönsten Huris umfangen werden, Verse, die ihm die Liebe schildern, enthalten daher für ihn immer eine gewisse reale Wirklichkeit, wenn diese auch erst in jener Welt eintritt. Dafs die Liebste meist ein schöner Knabe ist, macht dabei nichts aus. Der gewöhnliche Perser kennt den hâfizischen Knabenfreundschaftskult nicht, er denkt immer nur an die Liebe zu einem Mädchen. Und dabei ist Hâfiz stets anständig; eine Pikanterie, die in der Liebespoesie der Perser sonst so leicht unterläuft, findet man bei ihm nie. Seine Lyrik kennt eine solche nicht. Die Lebensphilosophie, die er predigt, geht dazu jedem so gefällig ein, die Form, in der er sie vorträgt, ist so anmutig, dafs der Perser hâfizische Sprüche gern in allen möglichen Lebenslagen zitiert. Hâfiz' Lieder stellen einen grofsen Teil der persischen geläufigen, geflügelten Worte, ein persischer Büchmann würde neben Saadî ihn am häufigsten zu nennen haben. Nur Hâfiz teilt mit dem Korân die Ehre, dafs man durch Aufschlagen einer beliebigen Stelle seiner Gedichte die Zukunft zu ergründen versucht.

Hâfiz' Reiz zu empfinden, ist für den Abendländer nicht leicht. Bei den Erfolgen von Goethes West-östlichem Divan oder

Bodenstedts Mirza Schaffy scheint diese Behauptung vielleicht auffallend. Aber beide sind ja keine Hâfizübersetzungen, sondern eigene Schöpfungen ihrer occidentalischen Verfasser, die persischen Geist mehr oder weniger rein in eine deutsche Form gegossen haben. v. Rosenzweig-Schwannaus Übertragung hat ihre grofsen Verdienste, aber der nicht orientalistisch vorgebildete Leser wird nur selten ein Gedicht darin finden, das er von Anfang bis zu Ende mit wirklich ästhetischem Genusse durchlesen kann. Fortwährend wird er über Fremdartiges, ihn Abstofsendes, Unverständliches stolpern. Ich würde, nachdem ich die persische Litteratur einmal im Original kennen gelernt habe, unglücklich sein, wenn ich sie fürderhin nur in Übersetzungen, und seien es die allerbesten, lesen müfste; vor allem aber würde ich dies schmerzlich bei Hâfiz empfinden. Am besten hat es Bodenstedt verstanden, ihn zu übertragen; dem Sinne wie der Form nach kann z. B. das berühmte erste Ghazel seines Dîwâns schwerlich besser getroffen werden, als er es wiedergiebt; das Original kann er aber auch nicht ersetzen:

«Auf Schenke! Den Pokal gefüllt
für unsre durst'ge Tafelrunde!
Die Liebe, die mich einst beglückt,
jetzt richtet kläglich mich zu Grunde.

Wie bluteten erwartungsbang
die Herzen bei den Moschusdüften,
Vom Ostwind aus der Liebsten Haar
uns hergeweht als holde Kunde!

Den Teppich zum Gebete färbt
mit rotem Wein nach Wunsch des Wirtes:
Ein weiser Mann ist unser Wirt[1],
man kommt bei ihm zu gutem Funde.

Wie kann ich mich der Liebe freu'n,
klingt — wie Geläut der Karawane —
Die Mahnung immer mir ins Ohr:
Nun rüste dich zur Scheidestunde!

Was wissen die vom Grau'n der Nacht,
von Meersgebraus und wildem Strudel,
Die, aller Bürd' und Sorgen frei,
am Ufer gehn auf trocknem Grunde?

[1] Zugleich der geistige Führer zu wahrer Lebensweisheit, den nach sufischer Lehre jede Seele haben mufs.

Was kühnen Geistes ich gethan,
hat bösen Leumund mir erworben
Beim Pöbel — und wo bleibt geheim,
was umgeht in des Pöbels Munde?

O Hâfiz, folge deinem Stern
und kehre dieser Welt den Rücken,
Soll dich beglücken, was du liebst,
und willst du, dafs dein Herz gesunde.»

Diesem vollständigen Gedichte mögen sich noch einige zerstreute Verse in v. Rosenzweigs Übersetzung anschliefsen:

«Es genieſst auf grober Matte
Sichern Schlaf der Bettelmann;
So ein Glück trifft man nicht immer
Auf dem Fürtenthrone an.»

«Wie die Wolke schnell, o Bruder
Fliehet die Gelegenheit;
Nutze sie fürs teure Leben,
Der versäumten folgt das Leid.»

«Gar schmählich handelt, wer sich selbst erhebt
Und nach dem Vorrang vor den andern strebt.
Nimm bei dem Augensterne Unterricht:
Auf alle blickt er, auf sich selber nicht.»

Welcher Perser sagte sich nicht gerne solche hübschen Sprüche vor, wenn ihm auch häufig nichts ferner liegen wird, als sie, z. B. den letzten, in die That umzusetzen? Und auch bei uns hat ja die «Philisterweisheit» Mirza Schaffys über 150 Auflagen erlebt.

Deutsche Übersetzungen: Von Wahl in «Neue arabische Anthologie», Leipzig 1791, S. 46—74; v. Hammer, der ganze Diwan in 2 Bänden, 1812/13; v. Rosenzweig-Schwannau, Wien 1854—1863, 3 Bände (mit dem Originaltexte); Nesselmann, Berlin 1865; Bodenstedt, Der Sänger von Schiras, Berlin 1877 u. ö.; Rückert, ein Gedicht im Magazin f. d. Litter. des Ausl., Berlin 1890, S. 293/95. — Daumers Hâfiz (1846 und 1856) war keine Übersetzung, sondern eine versuchte Modernisierung, deren Reiz heute dahin ist.

Von Lyrikern vor Hâfiz erwähnen wir nachträglich noch kurz Ibn Jemîn († 1344/5), der als Meister der Kit'ä gilt (S. 70 oben), und Selmân aus Sâwe († 1376 oder 1377), da von beiden Dichtern Lieder in deutscher Übersetzung vorliegen:

Ibn Jemîns Bruchstücke von Schlechta-Wssehrd, Wien 1852, 2. Aufl. Stuttgart 1879 und eine Kasside Selmâns von Graf im «Festgruſs an d. Mitglieder der Philol.- u. Oriental.-Versammlung in Meiſsen» 1863, sowie mehrere Ghazelen (nebst Gedichten von Zulfikâr und Achlî — s. S. 54) von v. Erdmann in der Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges., Bd. 15 (1861), S. 753—785.

Der Nachahmer des Hâfiz sind Legion, ja jeder persische Lyriker wandelt bis auf den heutigen Tag in seinen Spuren. Jedoch nur einer von ihnen verdient hier Erwähnung, weil er die gesamte Lyrik in einer ganz genialen Weise beherrschte, während andere immer nur einzelne Gattungen mit einiger Vollendung zu handhaben wuſsten. Es ist dies Abdur-Rachmân Dschâmî (1414—1492), der neben romantischen und mystischen Dichtungen drei Dîwâne hinterlassen hat. Auch Dschâmî dichtet sichtlich vielfach Hâfiz nach, z. B. mehrmals dessen erstes und andere Ghazele, und bewegt sich auch sonst in den bekannten Bahnen, aber seine universale Meisterschaft in der Behandlung aller lyrischen Formen ist einzig, und dann verwässert er den groſsen Meister nicht durchgängig wie die anderen. Wie auſserordentlich unbedeutend erscheinen ihm gegenüber andere vielgerühmte Lyriker, z. B. ein Emîr Schâhî († 1453). Dieses fürstlichen Dichters Dîwân ist sehr oft abgeschrieben und von einem türkischen Gelehrten sogar kommentiert worden. Ich besitze selbst eine entzückende Kalligraphie desselben, was mich veranlaſste, ihn von Anfang bis zu Ende durchzulesen. Schâhî hat nun vielleicht nicht einen einzigen wirklich eigenen Gedanken, höchstens nur dann und wann ein Ideechen. Immer derselbe ziemlich beschränkte Vorstellungskreis, aber in ihm ist er völlig zu Hause, und einzelne Gedichte sind in der That allerliebst. Nur mangelt jede Originalität, jedes seiner Gedichte ist eine Hâfizkopie. Und in dieses harmlosen Salondichters Adern floſs das Blut eines «Wagehalses»: war er doch ein Nachkömmling jener berüchtigten Serbedâr-Dynastie zu Sebzewâr in Chorâsân, von deren 12 Häuptlingen innerhalb 46 Jahren (von 1335—1381) 7 eines gewaltsamen Todes gestorben waren. Auch Sultan Selîm I., mit dem Beinamen «der Strenge» (Jawuz, wobei wir möglichst mild übersetzen), hat ja die Maskerade als sentimentaler Liebespoet mitgemacht (S. 115 oben), und gerade an Schâhî hat er sich augenscheinlich stark angelehnt. Schâhî mag, mit seinen

Ahnen verglichen, arg aus der Art geschlagen sein; wäre er aber auch ein echter «Wagehals» oder «Galgenvogel», wie man den Spitznamen auch deuten kann, gewesen, wenn er dichten wollte, so hätte er es dann doch nicht anders machen können, als er es eben gemacht hat.

Die Künstlichkeit versteht Dschâmî, wenn es sein muſs, bis auf das Äuſserste zu treiben. In seinen Mäthnäwîs wirkt dies häufig auf die Dauer störend; man sehnt sich nach einer Ruhepause, aber immer geht es in dem hochgeschraubten Stile weiter. Den kürzeren lyrischen Gedichten steht seine Weise besser an, eine beschränkte Anzahl Verse hindurch kann man sie sich wohl gefallen lassen und die vollendete Kunst bewundern. Und oft genug weiſs er auch ganz natürlich zu sein. Uber den Inhalt seiner Poesieen brauchen wir kein Wort mehr zu verlieren; Mystik und natürlicher Sinn wechseln in ihnen oder gehen nebeneinander her, wie wir dies bereits kennen.

«Gieb zum Morgentrunk, o Schenke,
Mir das Weinglas in die Hand,
Da das Leben wie im Schlafe
Dem ergrauten Träumer schwand.

Doch von jenem Weine gieb mir,
Der, wenn er das Aug' erhellt,
Mir als Wasserspieg'lung zeige,
Was sie wirklich ist, die Welt.

Doch von jenem Weine gieb mir,
Der, sobald er schäumend gärt,
Den erhabnen Dom des Himmels
Einem Bläschen gleich verzehrt.

Doch von jenem Weine gieb mir,
Der durch seine frohe Kraft
Trunkne zu verrückten Männern,
Weise zu Verliebten schafft.

Da ich nun zum Greis geworden,
Geht dies Einz'ge nur mir nah,
Daſs ich, diesen Wein entbehrend,
Meine Jugend schwinden sah!

Gieſs mir Hefe auf den Scheitel,
Daſs damit am Schluſs der Zeit
Ich das Weiſs mir übertünche,
Das das Alter drauf geschneit.

Wein zu trinken und im Rausche
Aufzugeben seinen Geist,
Ew'ges Glück ist dies zu nennen,
Auf, Dschâmî! Genieſs es dreist!» (v. Rosenzweig).

«Wie schön ist, was zum Harfenklang
Beim Morgenwein der Sänger sang:
'Erwach, o Mensch! Dein kurzes Sein
Schlieſst Schätze ew'gen Glückes ein.
Doch sorglos bist du, horchest nicht
Auf das, was Glas und Flöte spricht.
Entbehre Wein zu keiner Zeit,
Du kennst der Zeit Vergänglichkeit.
Benutze jeden frohen Tag,
Wer weiſs, wer morgen leben mag?'
Treu dien' ich jenem Hause nur,
Wo sich mir zeigt des Freundes Spur.
Dschâmî! Zur Ka'ba pilgre nie,
In jedem Haus ja triffst du sie» (v. Rosenzweig).

«Mich kümmert deine Schönheit so, am Ende werd' ich irr,
Zuliebe deinen Locken werd' ich selber wie sie wirr.

Was hab' ich auch zu fordern noch von meinem Geist und Sinn?
Mein geistiges Vermögen ist seit meiner Liebe hin!

Du sagst mir: 'Laſs die Leidenschaft, benimm dich mit Verstand.'
Wie soll ich thun, was ich gewiſs bereue nach der Hand?

Ich kühl' des Nachts im Garten mich, weil ich, dir ferne, glüh',
Und wecke kleine Sänger auf des Morgens viel zu früh.

Durch Thränenströme unterwäscht sich meiner Hütte Lehm,
Und sänke sie dahin in Schutt, auch das wär' mir genehm!

Ja kämst du selber morden mich, mir wär' des Dolches Klang
In meiner Seele Kerkernacht ein Rettungsjubelsang!

Sie kommt! O schlieſs dein Aug', Dschâmî, es wölbt sich ihre Brau',
Und hundert Risse bringt sie gleich in deines Islâms Bau»
(Wickerhauser).

Vierzeiler nach v. Rosenzweig:

«Einst klagte Çâghirî (ein Dichter): 'Gedankendiebe nahmen
Aus meinen Versen mir den schönen, bunten Sinn.'
Als seine Verse drauf mir zu Gesichte kamen,
Fand ich, er habe recht: es war kein Sinn darin.»

An Gott.

«Ich wähnt', ich träfe aufser mir dich an,
Ich träfe erst am Ziel dich meiner Bahn.
Nun ich dich fand, nun weifs ich erst gewifs,
Dafs ich beim ersten Schritt dich schon verliefs.»

«Dafs vom Tische dieses Lebens einen Bissen er erhalte,
Hat gar manches zu erdulden, wie der Junge so der Alte.
Sieh den Säugling! Hundert Tropfen seiner Thränen müssen fliefsen,
Will er von der Milch der Mutter einen Tropfen nur geniefsen.»

«Begehre nie des Lebens Ende, drückt dich der Kummer noch so schwer,
Doch auch ein immerwährend Leben verlange thöricht nimmermehr.
Du wünschest, länger noch zu leben, als du bereits gelebt; allein
Was thatst du wohl, das würdig wäre, zum zweitenmal gelebt zu sein?»

Eine Nachahmung von Hänzäles Gedicht auf S. 50 oben:

«Dein Angesicht ist lauter Mondenglanz,
Das dunkle Mal darauf ist reizend ganz.
Vor bösem Auge bist du wohlgemut:
Das Rautenkorn liegt auf des Feuers Glut» (Rückert).

«Lerne Gott aus Gott erkennen, aus Vernunft nicht und Beweisen;
Braucht es Fackel oder Kerze, um die Sonne dir zu weisen?»
(Rückert).

«Der Schönheit Kaftan legte die Ros' an, wohlbeflissen;
Da sah sie deinen Liebreiz und hat ihr Kleid zerrissen» (Rückert) —

in der ersten Zeile ist die Rose noch als Knospe gedacht, in der zweiten ist sie erblüht.

«Warum klagst du, Dschâmî, dafs kein Mensch dein Wort begehrt?
Rede minder! Minderkeit vermehrt der Ware Wert» (Rückert).

Mit dieser Selbsterkenntnis lassen wir den Dichter schliefsen.

Deutsche Übersetzungen: Von v. Rosenzweig, Biographische Notizen über Mewlânâ Abdurrahmân Dschâmî nebst Übersetzungsproben aus seinen Diwanen, Wien 1840; Rückert, Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, Bd. 5 (1844) S. 281—336, Bd. 6 (1845) S. 189—227, sowie in der Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. 2 (1848) S. 26—51, Bd. 4 (1850) S. 44—61, Bd. 5 (1851) S. 308—329, Bd. 6 (1852) S. 491—504, Bd. 24 (1870) S. 563 bis 590, Bd. 25 (1871) S. 95—112, Bd. 26 (1872) S. 461—464), Bd. 29 (1875) S. 191—198; Wickerhauser, Liebe, Wein und Mancherlei, Leipzig 1855, und Blütenkranz aus Dschâmîs zweitem Diwan, Wien 1858.

Mit Dschâmî ward in Persien die wirkliche Dichtkunst ins Grab gelegt. Nach ihm kommen nur schwächliche Epigonen, und zwar ist dies bis auf den heutigen Tag so geblieben. Für Persien selbst mögen auch einzelne von diesen Nachkömmlingen noch einigen Ruf haben, in unserem kurzen Abrifs können sie keinen Raum beanspruchen. Dieser oder jener erhob sich wohl gelegentlich über die anderen, wirkliche Gipfel waren aber keine von ihnen. Über Çâïb aus Tebrîz († 1677), der von Älteren als Schöpfer eines neuen Ghazelenstils gepriesen wurde und von dessen Gedichten Tholuck mehrere seiner «Blütensammlung» einverleibt hat, urteilt der moderne persische Litterarhistoriker Rizâkuli Chân, er habe eine seltsame Weise gehabt, die «heute» nicht mehr beliebt sei, und daher beschränke er sich auf einige wenige Verse aus seinen mehreren Tausenden. Auch das gröfste Talent der neuesten Zeit, Kâ'anî, von dem wir oben S. 91 einige Verse mitgeteilt haben, ist nur ein Kopist der alten Meister, allerdings ein recht geschickter; über ihn und einige andere Moderne vgl. v. Kégls Artikel in der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft, Bd. 47 (1893) S. 130—142, und in der Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. 6 (1892) S. 157—165, Bd. 7 (1893) S. 157—165, Bd. 8 (1894) S. 338—344, Bd. 12 (1898) S. 113—127. Brugschs mir unbekannte «Muse in Teheran» soll gleichfalls Übersetzungsproben aus jüngsten persischen Dichtern bieten. Einer von diesen, Schâjek, sucht gleich Bushâk (S. 128 ff.) und Machmûd Kârî (S. 130 ff.) eine Originalität im Gegenstande seiner Dichtung, nicht in der Form: er dichtet nämlich über nichts als das Bettlergesindel, bietet also eine Art persischen «Bettel- und Garteteufels», wie unser deutscher Pape schon im Jahre 1586. Der Eigenartigste von allen ist aber unstreitig Scheibânî († 1891), weil er lebenswahr ist. Seine eindringlichen Mahnungen zur Umkehr an die Regierung, die das Volk bedrückt und aussaugt, sind nicht in dem gewohnten Zierstil gehalten. Wohl kann auch er aus seiner Haut nicht heraus, aber seine Rede klingt doch ganz anders als die konventionelle Nachbetung der Klassiker. Nicht Eleganz, sondern Wahrheit ist es, worauf es ihm ankommt.

«Des Schâhes Land liegt wüste, weil darin
Des Schâhes Heer ärger als Kurden haust.
Des Schâhes Heer, dem Kleidung fehlt und Brot,
Wird morgen meutern gegen seinen Schâh.

Das Reich in Gärung, Thron und Krone wankend,
Wie kann der Schâh dabei voll Gleichmut sein?
Auf üblem Wege wandelt er, nicht weifs ich,
Wer diesen üblen Weg den Schâh geführt.»

Solche freimütigen Worte und andere geharnischte Sonette haben ihm nichts geschadet, aber auch nichts gebessert; man hat den Sonderling, der sich schon zu Lebzeiten neben seinem Wohnhause sein Grab herrichten liefs, in Ruhe gelassen — wie Graf Tolstoi in Rufsland eine ganz exzeptionelle Redefreiheit geniefst. Seine Gedichte sind allerdings erst nach seinem Tode in Konstantinopel gedruckt worden und stehen ziemlich hoch im Preise; in Persien werden sie wahrscheinlich verboten sein.

Eine Zeitlang hatte es fast geschienen, als sollte die Pflegstätte der persischen Dichtkunst nach Indien verlegt werden. An dem grofsmoghulischen Hofe zu Delhî blühte sie unter der Förderung kunstsinniger Monarchen in einer im gleichzeitigen Persien ganz ungeahnten Weise damals neu auf. Namen wie Urfî aus Schîrâz († 1591) und Feizî († 1595) haben nicht nur für die Nachblüte einer grofsen Zeit einen ausgezeichneten Klang.

Es wäre wunderbar, wenn bei dem witzliebenden Perser nicht auch die Parodie eine Rolle in der Litteratur spielte. In der That ist sie in ihr vertreten, allerdings doch nicht so stark, als man vielleicht erwarten könnte; denn im grofsen und ganzen haben die Perser ihre Dichterei immer als eine ernste Sache genommen.

Der erste Parodist gröfseren Stils war Abû Ishâk (oder kürzer Bushâk) aus Schîrâz, ein persischer Brillat-Savarin, nur ist der französische Feinschmecker weit ästhetischer in seiner Kunst als der persische Gourmand. Der Dichter hat hauptsächlich in Isfahân gelebt und ist auch dort etwa 1427 gestorben. Im wesentlichen ebenfalls Lyriker, wollte er etwas ganz Neues bieten. Ein «Moderner» des 15. Jahrhunderts in Persien konnte nun über die Form nicht hinaus; denn die war fest gefügt. Und da sie hochvollendet war, war dies auch gar nicht so nötig. Auch bei uns würden gewifs viele die bisherigen poetischen Formen nicht gegen die moderne Weise eintauschen mögen, nach der man die Verszeilen eines Gedichtes aus bald mehr, bald weniger Worten und — Gedankenstrichen zusammenfügt. Mag

gelegentlich einmal dieser oder jener in «lyrischem Depeschenstil» «Polymeter» verfertigen oder seine Strophen mit der sogenannten «Mittelachse» bauen, das liefert eine Abwechselung und dient nicht selten zur Erheiterung, aber verallgemeinert möchten wir solches doch nicht sehen. Dem persischen «Modernen» blieb nichts übrig, als seine Neuerungen in den Inhalt zu verlegen. Und da verfiel Bushâk auf die Küche und Tafel. Wie der Franzose Berchoux in seinem reizenden Gedichte «La gastronomie» gemeint hat:

«Les poètes ont trop dédaigné la cuisine»,

so stellte Bushâk als seinen Wahlspruch auf:

«Das Thema 'Essen' werd' ich ewig variieren,
Mag's, Leser, dich ergötzen oder ennuyieren.»

Von nichts als von Speisen ist in seinem ganzen Dîwân die Rede. Nach seiner heimischen Sprechweise ist er ein «Bauchverehrer» — so nennt der Perser einen Gourmand — aber den Schmeerbauch zu besingen hat er doch noch einem modernen Franzosen (Desaugiers) vorbehalten, der sein Lob dieses seines teuersten Körperteils mit der Grabschrift, die er sich selbst bestimmt hat, schliefst:

«Hier liegt der erste Dichter,
Der sich übergessen hat[1].»

Übrigens eine kühne Behauptung! Bushâk hat es jedenfalls schon oft vor ihm gethan, allerdings ist er nicht daran gestorben, wenigstens wissen wir dies nicht. In seiner Sucht nach Künsteleien kleidet er ein Kochrezept («Man lasse Essig mit Sirup und Moschus vierzig Tage lang stehen und gebe ihn dann mit Feinbrot als Sauce zu Salat») in die folgende Form:

«Der Eremit Essig sitzt während der vierzig Tage der Fasten in der stillen Klause eines Kruges, bis er aus der Welt des Moschus und Sirups Offenbarungen empfängt. Dann tritt er in die Kapelle der Tafel, kniet auf dem Gebetsteppich des Feinbrots nieder und zitiert mit den gelehrten Derwischen des Salats den Vers: 'Trennung erduldete ich, bis ich zur Vereinigung gelangte.'»

Aber lebendige, wenn auch karrikierte Typen, wie die Parasiten der Alten, Immermanns (Oberhof) oder Fritz Reuters Küster, Achmed Midchats «Nimmersatt» (Türkisches Highlife), schafft er

[1] «Nord und Süd» Bd. 96 (1901) S. 256.

nicht, obwohl solche doch gewifs an den gastfreien Tafeln seiner Gönner nicht gefehlt haben.

Sehr häufig parodiert Bushâk die Gedichte anderer und wandelt sie in das Gastronomische um. So stellt er neben Hâfiz' Verse:

«Es entbehrt, wenn ich ihn (den geliebten Jüngling) schaue,
Leicht mein Herz der Wiesenflur,
Gleich Zypressen liegt's in Banden,
Hat, gleich Tulpen, Male nur» (v. Rosenzweig-Schwannau),

die seinigen:

«Es entbehrt bei Makkaroni
Leicht mein Herz 'ne Linsenkur,
Bei dem Fettschwanz liegt's in Banden,
Trägt Weinessig-Male nur.»

Scheich Saadîs Strophe:

«Frühmorgens, wenn die Nacht entweicht im ersten Morgengrauen,
Wie schön ist's da, den Wiesensaum im Frühling anzuschauen,»

wird bei ihm zu:

«Frühmorgens, nach durchzechter Nacht, wenn mich Kopfschmerzen plagen,
Da kann ich Makkaroni blofs mit Knoblauch dran vertragen.»

Wenn andere Dichter Blumen mit allem möglichen Schönen vergleichen, so kann Bushâk dies auch; nur ist seine Phantasie kulinarisch geartet; z. B.:

«Narzisse, heifst es, sei der Wiesenflur Laterne,
Voll Gold ein Silberteller ihre Blütensterne;
Bushâk in ihr nichts anderes zu sehen weifs
Als blofs sechs Scheiben Brot um einen Safranreis.»

Aber nicht nur die Lyrik parodiert Bushâk, sondern auch die mystische Poesie, das Epos und was ihm sonst gerade unter die Hände kommt. Firdausîs Schâhnâme mufs sich ein Pendant «Kampf zwischen Safranpillaw und Makkaroni» gefallen lassen; statt der iranischen und turanischen Helden kämpfen hier allerlei Speisen miteinander.

Alle diese Parodieen entbehren des Witzes nicht, besonders wenn man sie im Original liest. Das Gleiche kann man dagegen von einem anderen Parodisten, der Bushâk noch übertrumpfen wollte, nicht so durchgängig sagen.

Anderthalb Jahrhunderte später wählte nämlich Machmûd Kârî aus Jezd statt der Speisen die Kleider als Gegenstand

seiner Dichtung. Als ausgesprochener Nachtreter Bushâks übertrug er dessen Weise in das Schneiderische; was man anzieht, ward anstatt dessen, was man iſst, sein alleiniges Thema.

«Der Speisen ward jetzt satt die Welt,
Die Kleider sind's, was ihr gefällt»

behauptete er und begründete dies durch das Diktum:

«Vom Anzug ward noch niemand krank, litt keiner Leid,
Das meiste Unheil kommt von der Gefräſsigkeit» —

an die Übertragung ansteckender Krankheiten durch getragene Kleider dachte damals allerdings wohl noch niemand. Bushâk muſs viel Beifall gefunden haben, was man auch daraus schlieſsen kann, daſs Verse von ihm sehr häufig in den Wörterbüchern als Belege für kulinarische Vokabeln zitiert werden. Kârî wollte ihn aus dem Felde schlagen, mit welchem Erfolge, werden wir bald sehen. Bushâk erweitert Saadîs zwei Zeilen:

«Frühmorgens, welche Seligkeit!
Ein Blick auf Liebchens fein Gesicht»

parodierend zu den vieren:

«Steht mir ein Kalbskopf früh bereit,
Recht schön gefüllt, mein Herze spricht:
'Frühmorgens, welche Seligkeit!
Ein Blick auf Liebchens fein Gesicht'»,

und danach Kârî:

«Zieh ich mir an ein neues Kleid
Am Festtag früh, mein Herze spricht:
Frühmorgens, welche Seligkeit!
Ein Blick auf Liebchens fein Gesicht.»

Sein komisches Epos «Kampf zwischen Pelz und Linnen» führt er mit folgenden Worten ein:

«Ich sah das Königsbuch, wie es so alt,
In frischem Rock gab ich ihm neu Gestalt.»

Ist Kârî also noch einen Grad weniger selbständig als Bushâk, indem er seinen Witz erst an diesem schärfen muſs, so gelingen ihm doch manche nette Kleinigkeiten in seiner Art. Solche Kleinigkeiten sind es aber auch nur, wodurch er eine Wirkung erzielt. Ganze Gedichte in seiner Weise sind zu manieriert. So hat er folgendes nette Rubâî oder vielmehr «Vierschlitz» «gewebt», wie er seinem Gegenstande gemäſs sagt:

«Mein Kleid hat am Thürnagel sich
'nen weiten Schlitz gerissen,
Und zwar aus purer Höflichkeit:
Es wollt' die Schwelle küssen.»

Der Sufi hat seinen Namen von der Wollkutte *(çûf)* erhalten, die er trägt. Die Wolle aus Angora (persisch *Angûrä)* hat nun bekanntlich einen besonderen Ruf. Da *ängûr* aber auch «Weintraube» heifst und der Sufi gelegentlich ein Glas Traubenwein nicht verschmähen soll, so leistet sich Kârî den Witz:

«Die Sufikutte nennt angorisch darum man,
Weil häufig Weinfleck' man drauf sehen kann.»

Wenn dann Kârî die grofsen Dichter mit Stoffen vergleicht, so ist das im einzelnen meist recht gesucht, aber im Grunde ist das Vergleichsobjekt gar nicht übel gewählt; denn viele persische Poesie ähnelt in der That einem Gewande, auf das allerhand Ornamente äufserlich aufgenäht sind, die eigentlich keinen inneren, organischen Zusammenhang zu ihm haben. Und mit Brokat, wie Kârî den Ferîdeddîn Attâr nennt, hat ja auch Gottfr. Keller seinen Landsmann Konr. Ferd. Meyer verglichen.

In seinem Kleiderstaate, den er nach Bushâks Staate der Speisen erfunden hat, ist eine besondere Jackenart König. Die übrigen Ämter und Würden sind ebenfalls an Kleidungsstücke und Stoffe verteilt. Erst scheint es, als solle dieser Staat von einem auswärtigen Feinde mit Krieg überzogen werden, doch tritt an Stelle des Kampfes schliefslich ein grofses Freudenfest, in dem die närrische Phantasie des Dichters durch die tollsten Personifizierungen von Stoffen wilde Orgien feiert. Aber damit nicht genug. Das Ganze soll nur eine Allegorie sein: der Jackenkönig ist die Seele, die zu Gott beten will, die Kleider um ihn herum sind die vier Elemente, fünf Sinne, drei Naturreiche etc. Wer sich hierüber nun etwa lustig machen will, dem droht der für einen Muhammedaner furchtbare Fluch:

«Wer meine Kleiderpoesieen liest mit Spott,
Dem weig're einst im Grab das Leichentuch, o Gott!»

Nun, der Fluch hat mehr gewirkt, als er sollte. Man hat Kârî nicht mit Spott, sondern überhaupt gar nicht gelesen. Seine Weise ist offenbar sogar von seinen eigenen Landsleuten abgelehnt worden, die doch an Maniriertheit in der Poesie viel vertragen können. Nur eine einzige Handschrift seiner Gedichte ist bisher

bekannt geworden, die Wörterbücher zitieren ihn nie als Autorität für Kleider, während Bushâk bei ihnen stets als solche für kulinarische Vokabeln erscheint. Auch Carlyles Kleiderphilosophie, wozu bei Kârî übrigens nicht einmal Ansätze vorhanden sind (denn die Allegorie vom Jackenkönig und seinem Staat gehört in ein anderes Gebiet), hat nur vorübergehend wirken können, trotzdem der Schotte sein Thema viel tiefer als der Perser angefafst und es zu einer wirklichen Weltanschauung erweitert hat.

Beide Dichter, Bushâk wie Kârî, habe ich in der Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung eingehender behandelt, Bushâk in Nr. 21 und 22 vom 26. und 27. Januar 1899, Kârî in Nr. 238 vom 17. Oktober 1900. Als Dritter im Bunde gesellt sich zu ihnen der erst vor kurzem gestorbene, bereits mehrmals erwähnte Schâjek (S. 127).

Ein älterer Parodist soll schon Sôzenî († 1173/4) gewesen sein. Doch scheint dieser seine Hauptstärke in der Zote gesucht und auch gefunden zu haben. Sein Zeitgenosse, der Buchârer Hamîdeddîn ibn Am'ak, der Sohn eines als Dichter weit berühmteren Vaters, hat sich durch folgendes Epigramm auf ihn in die Anthologieen eingeschmuggelt:

«Mir träumte jüngst, dafs Adam stand
Vor mir, mit Eva Hand in Hand.
Ich fragte: 'Adam, sage, wie
Kamst du nur zu dem Sôzenî?'
'Der meines Stammes?' Adam rief,
'Hier, Eva, nimm den Scheidebrief!'»

Und Muçâhib aus Nâjîn schliefst ein pikantes Gedicht mit den Zeilen:

»Lernt Meister Sôzenî in Samarkand sie kennen,
Wird über diese Verse er voll Neîds entbrennen.«

Doch hat es sicher bereits noch früher vereinzelte Parodisten gegeben. So ist ein Gedicht von Dêbâdschî aus Samarkand, einem Zeitgenossen des älteren Asadî, erhalten, in dem dieser die Naturdichter derb verspottet: bei einem Unwetter läfst er die Wolken die Hosen herabziehen und die Erde berieseln.

Die niedrigste Spielart des Humors, die Zote, hat sich in der muhammedanischen Litteratur geradezu eine feste Stelle errungen, wir müssen ihr daher auch hier einigen Raum gönnen.

Man ist im Orient von jeher ungeniert gewesen, Pikanterieen waren stets beliebt. Und wie alles Geistige genofs der Perser auch sie am liebsten in poetischer Form. So finden wir bereits bei den alten Dichtern, z. B. Scheich Mandschîk, Azrakî († 1132/3), auf diesem Gebiete Leistungen, gegen welche die derbsten Epigramme Martials harmlos sind. Auch einer Frau begegnen wir in diesem Kreise, der Mehistî (nach anderen Mahsatî), die eine Geliebte des Sultâns Sandschar († 1157) gewesen sein soll und in ihren Gedichten als eine Madame sans gêne par excellence erscheint. Ihr Geliebter, also doch der Sultân, erscheint öfter in ihren Gedichten als der «Fleischer», der sie im Liebesrausch «tötet» aber dann auch immer wieder lebendig macht — man hat daraus irrtümlich einen weiteren Galan Kaççâb («Fleischer») gemacht, das Bild findet sich indes auch anderweitig, z. B. bei Schâhî. Dabei ist es aber nach islamischen Begriffen ganz selbstverständlich, dafs sie im übrigen durchaus ehrbar gewesen ist, wie die Königin Marguérite von Navarra den Heptameron schreiben konnte, ohne ihrem Rufe irgendwie zu schaden, oder wie auch die gefeierte Nûrdschehân, des indischen Grofsmoghuls Dschehângîr Lieblingsgemahlin, recht obszöne Verse gemacht hat. Eine geistreiche Hetäre, als welche Mehistî in der Legende und so u. a. auch in einem Verse des Dichters Ibn Chatîb aus Gendsche erscheint, ist im 12. Jahrhundert eigentlich nicht gut mehr denkbar, zumal eine, deren Gunst ein Sultân mit anderen geteilt hätte. Zur Abbassidenzeit konnte allerdings eine Fazl († 873/4) als Sängerin und Dichterin die Rolle einer gefeierten, vielbegehrten Courtisane spielen, aber auch hier tritt der Chalife selbst nicht als Liebhaber auf (s. Huart im Journal asiatique 1881, S. 1—43). Mehistîs Hetärenleben hätte zum mindesten erst nach Sandschars Tode beginnen können.

Geistreiche Frauen treten übrigens im Islâm nur in beschränkter Anzahl hervor. Die Frau ist im muslimischen Leben in den Harem gebannt, selbständige Herrscherinnen sind eigentlich unmöglich. Selbst eine so energische Frau wie Turkân Chatun, die Gemahlin des Seldschukensultâns Malikschâh, mufste, als sie nach dessen Tode eine politische Rolle zu spielen begann, wieder nach einer männlichen, als Gatte äufserlich über ihr stehenden Autorität ausschauen. Doch auch im Harem ward gelegentlich die Poesie gepflegt; Frauen, die sich über die sehr

niedrige Durchschnittsbildung der Schönen des Enderûns erhoben, griffen schon aus Langeweile gern zu dichterischem Zeitvertreibe, und so werden einzelnen 15000, 10000, 5000, 3000 Verse nachgesagt. Um welche Nichtigkeiten sich das Leben der persischen Frauen dreht, zeigt das Frauentaschenbuch der Kulzum Nene, das Thonnelier (Paris 1881) in das Französische übersetzt hat. Ein persischer Litterarhistoriker, Machmûd Chân, hat eine eigene Schrift über die Dichterinnen unter seinen Landsmänninnen geschrieben (vergl. einen Artikel Vambérys in der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft, Bd. 45, S. 403 bis 428 — jedoch nur für die Thatsache an sich, denn die Originaltexte wie die Übersetzungen sind ärgerlich fehlerhaft, die einzelnen Zeilen bisweilen ganz durcheinandergestellt). Daſs Machmûd Chân speziell dem Fetch Alî Schâh, unter dessen Regierung er im Jahre 1825 sein Werk schrieb, eine plötzliche Belebung des Bildungstriebes der Frauenwelt zuschreibt, ist allerdings insofern richtig, als der Schâh selbst leidenschaftlich gern Verse machte und seine Umgebung zu gleichem Thun veranlaſste. So sind in Machmûd Châns Anthologie Töchter und Frauen des Schâhs vertreten, aber gedichtet hatten Perserinnen schon längst und zum Teil besser. Auch Fetch Alî Schâh selbst war nur ein Dilettantenpoet, daſs er aber einen Spaſs verstand, sogar wenn seine dichterische Eitelkeit in Frage kam, zeigt die folgende Anekdote. Als sein Hofdichter eines Tages ein königliches Ghazel nicht schön genug fand, verbannte ihn dieser dahin, wo er hin gehöre, nämlich in den Stall zu den Eseln. Der Zorn des gutmütigen Herrschers dauerte jedoch nicht lange, er nahm seinen Leibpoeten bald wieder zu Gnaden auf. Bei der ersten Gelegenheit, wo dieser nun wieder Verse seines fürstlichen Herrn anhören sollte, lief er schnell davon, freiwillig von neuem in den Stall, ehe der Schâh selbst ihn dahin zurückschicke.

Als die berühmtesten persischen Dichterinnen nennt Machmûd Chân fünf, darunter Mehistî. Diese Perserinnen besingen nun durchweg die Liebe; des weiteren finden wir aus dem Frauenleben Lieder zur Erinnerung an Besuche der fürstlichen Gatten im Harem oder die Klage einer Mutter über den Tod ihres Sohnes, und an allgemeineren Themen besonders die üblichen Reflexionen über die Vergänglichkeit alles Irdischen u. dgl. Eine ausgeprägte Originalität tritt jedoch nirgends hervor. Was unter

europäischem Himmel allerdings bisweilen hysterisch überspannt erscheinen würde, fällt im Orient aus dem gewöhnlichen Rahmen kaum heraus. Doch wir nehmen nach dieser Abschweifung über die persischen Dichterinnen, die gerade an Mehistî anzuknüpfen uns nur ihr Geschlecht, nicht der Inhalt ihrer Poesieen veranlassen konnte, den abgerissenen Faden wieder auf.

Selbst Scheich Saadî, der Verfasser des «Rosengartens» und «Lustgartens», der zwei wegen ihrer ethischen Tendenz stets mit am höchsten gefeierten Dichtungen des Morgenlandes, hat eine gereimte Sammlung von «Späſsen» verfaſst, die an Unanständigkeit alles übertreffen, was der Abendländer sich nur vorstellen kann. Nizâmî schildert in seinem berühmten Epos «Joseph und Zuleichâ» die Vereinigung der Liebenden in höchst realistischer Weise, die von dem sonstigen Tone des Gedichtes auf das grellste absticht, Dschelâleddîn Rûmî hat einige recht gemeine Geschichten in seinem Mäthnäwî, einer der erhabensten Schöpfungen der gesamten persischen Litteratur, Dschâmî hat in seinen «Frühlingsgarten» ebenfalls Späſse oder vielmehr Zoten eingeflochten. Wenn so die vornehmsten Geister gelegentlich den groben Instinkten Rechnung trugen, so kann es nicht wundernehmen, wenn andere minder erhabene dieses Thema fast ausschlieſslich gepflegt haben. Das Vergnügen an einer Zote ist ja nun nicht etwa nur orientalisch oder ein notwendiges Zeichen der Dekadenz, wie in der römischen Kaiserzeit. Wie oft kann man es bei uns in der besten Gesellschaft erleben, daſs ein würdiger Herr, dem man dies nie zugetraut hätte, mit dem sichtlichsten Vergnügen eine recht pikante Mikoschgeschichte anhört oder auch selbst erzählt. Von Friedrich Wilhelm IV. sagt Treitschke in seiner «Deutschen Geschichte»: «Selbst sittenstreng, urteilte er hart, fast prüde über lockeren Lebenswandel; das schloſs nicht aus, daſs er an saftigen Eulenspiegeleien seine Freude fand.» Und der Perserin Mehistî stehen die Derbheiten einer Bettina von Arnim gegenüber. Wenn dergleichen im Orient schriftlich aufgezeichnet wurde, so darf man dabei nicht vergessen, daſs solchen nur handschriftlich weiter verbreiteten Produkten zunächst immer mehr ein privater Charakter gewahrt blieb. So konnte sich der türkische Prinz Korkud, ein Sohn Sultân Bâjezîd II., eher die recht zügellosen Schwänke des «närrischen Bruders» widmen lassen, als dies unter europäischen Verhält-

nissen möglich gewesen wäre, selbst wenn ein derartiges Buch nur «als Manuskript» gedruckt würde.

Als einen Hauptvertreter des Genres und zugleich der Satire wollen wir hier Ubeid Zâkânî vorführen, über den die Litteraturgeschichten bisher fast nichts zu berichten wufsten, da Handschriften seiner Werke fast ebenso selten sind, wie Exemplare ihres 1886 nur in einer Auflage von 100 Stück zu Konstantinopel hergestellten Drucks, der dann noch dazu dort verboten wurde. Allerdings nicht auf Grund eines § 184 unseres Strafgesetzbuches, unter den er bei uns fallen würde, sondern weil Zâkânî auch ein arger Spötter in religiösen Dingen war. In der Art seiner Satire kann man ihn mit Juvenal vergleichen, nur ist er viel amüsanter als der mürrische Römer. Aber wie dieser scheut er sich vor nichts. Kein Laster ist ihm zu ekelhaft, er malt es in seiner nacktesten Wirklichkeit aus, doch mildert gewöhnlich sein nie ausgehender Witz die allzu unzarten Dinge. Wenn man ihm glauben darf, so mufs der Stand der Moral zu seiner Zeit (er starb 1370 oder 1371 in Baghdâd, nachdem er vorher in Schîrâz gelebt hatte) ein aufserordentlich niederer gewesen sein. In seinen «Hundert guten Ratschlägen», die natürlich alle satirisch gemeint sind, empfiehlt er Lebensregeln, die geradezu haarsträubend sind. Und das alles mit einer Naivetät, die ihresgleichen sucht. Doch übertreibt der Satiriker natürlich und trägt stets die dicksten Farben auf. Das braucht er, um grotesk zu wirken. Seine «Wahrheit über Männer und Frauen» lautet daher auch keineswegs zart. Sie ist «Junggesellenlektüre» derbsten Kalibers. Ratschläge, die sich hier mitteilen lassen, sind u. a. die folgenden:

«Glaubet den Worten von Scheichen nicht, sonst geht ihr irre und kommt in die Hölle. Haltet euch aber zu ehrlichen Derwischen, so werdet ihr glücklich.»

Oder:

«Geht durch keine Strafsen mit Gebetstürmen (Minarets), damit ihr keine Kopfschmerzen von dem üblen Geschrei der Ausrufer (Muëzzins) bekommt» — an sich ist der Sang der Gebetsrufer wohlklingend, und es wird bei diesem Berufe besonders auf eine gute Stimme gesehen.

«Heiratet keine Töchter von Theologen, Scheichen, Richtern oder Wucherern; denn deren Kinder können nur Bettler, Heuchler und Lügner werden, die ihren Eltern nichts als Kummer machen. Könnt

ihr die Heirat aber durchaus nicht vermeiden, so sorgt dafür, daſs sie keine Kinder bekommen» — (das Wie? läſst sich unmöglich wiedergeben, was auch von den meisten anderen Lehren des «Buches des Rates» gilt).

Kulturgeschichtlich ist Zâkânî höchst interessant. Wir erwähnen hier noch, daſs ihm das Nerd- wie das Schachspiel als Laster gilt, vor denen er verschiedentlich warnt. Da der Dichter viel zu vorurteilsfrei war, als daſs er gedankenlos mit dem Korân in das Verbot aller Spiele eingestimmt hätte, so müssen Nerd wie Schach zu seiner Zeit viel Anlaſs zu Ausartungen gegeben haben. Bei van der Linde (Geschichte und Litteratur des Schachspiels) finde ich keine Andeutung hieran, nur ist die Thatsache verzeichnet, daſs ein fatimidischer Chalife das «unschuldige Schachspiel» verboten habe (I, 100), natürlich auf Grund des Korâns. Von Zâkânîs «Definitionen» lauten einige:

«Der Richter: Den alle Welt verwünscht.
Der Glückliche: Der nie einen Richter zu sehen bekommt.
Der Prediger: Der spricht aber nicht danach handelt.
Der Geistliche: Ein Gebetsverkäufer.
Der Kaufmann: Der sich nicht vor Gott fürchtet.
Der Wechsler: Ein Kleindieb.
Der Schneider: Eine Feinhand (er eskamotiert beim Zuschneiden unbemerkt Stücke Zeugs, selbst in Gegenwart des Kunden, wie Zâkânî es in einer Anekdote einmal beschreibt; als «Resterdiebe» kommen Schneider bei Mâchmûd Karî (oben S. 130 ff.) mehrfach vor.
Der Apotheker: Der alle Welt krank wünscht.
Der Arzt: Ein Henker.» U. s. w.

Weniger witzig ist die Schrift «Die Sitten der Vornehmen». Hier wird die alte Zeit in Gegensatz zu der Gegenwart gestellt. Früher übte man die Tugenden der Tapferkeit, Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit, Freigebigkeit, Nachsicht u. a. m., heute, wo wir «in der besten der Zeiten und der vollkommensten der Epochen» leben (man fühlte also bereits damals, wie man es so herrlich weit gebracht habe), gelten diese Eigenschaften als altmodisch und unpraktisch. Diese Theorie wird in einer Anzahl Kapiteln im einzelnen durchgeführt.

Wie Bushâk und Kârî parodiert Zâkânî auch die Verse anderer Dichter, seine Umdichtungen sind meist lasziv. Schulden hat er im Hause, in der Straſse, im Stadtviertel, im Palaste, kurz überall. Das Thema «Schulden» hat dann der ganz moderne Dichter Schâjek mit besonderer Virtuosität wieder behandelt.

Anständig ist das «Bartbuch», ein ergötzliches Schriftchen, das von der herrschenden Idee ausgeht, der keimende Bart entstelle die Schönheit des geliebten Knaben. Rîscheddîn Abul-Mahâsin («das Gefieder des Glaubens, der Vater der Bärte»), selbst mit einem Barte ausgestattet, dafs der Dichter bei seinem Anblicke nur ausrufen kann: «Was für ein Bart! Was für ein Bart! Was für ein Bart!» ist der Popanz, der jedem Manne seinen Anteil an Bartwuchs zukommen läfst. Zâkânî heifst seinen jungen Freund, in dessen Gegenwart ihn jener überrascht, sich noch der jugendlichen Schönheit freuen, denn bald werde der häfsliche erste Flaum kommen. Unter dem Titel «Die herzerfreuende Schrift» hat er endlich eine Menge Anekdoten vereinigt, die in der Schwanklitteratur Beachtung verdienen. Es kommen hier anderweitig gar nicht bekannte Typen vor, wie Talhak, eine Art Hofnarr Sultân Machmûds von Ghazna u. a. (vgl. einen Aufsatz von mir in der Revue orientale I, 66 ff., Budapest 1890). Leider enthält die Konstantinopeler Ausgabe die zwei komischen Epen «Der Steinschneider» und «Maus und Katze» nicht, die Ethé als an Langbein oder Blumauer erinnernd kennzeichnet.

Der persischen Lyrik sind noch zwei Spielarten eigentümlich, die wegen ihrer grofsen Beliebtheit eine besondere Erwähnung verdienen: Das Chronogramm und das Rätsel.

Unter einem Chronogramm (Târîch) versteht man ein Merkwort oder einen Merkspruch für ein historisches Ereignis. Jedem einzelnen Buchstaben haftet im arabischen Alphabet zugleich ein bestimmter Buchstabenwert an (so ist a = 1, b = 2, dsch = 3, d = 4, s = 60, sch = 300, gh = 1000 u. s. w.), die Gesamtsumme der Buchstaben eines Târîchs mufs die Jahreszahl ergeben, welche man festlegen will. Die Kunst besteht darin, ein Wort oder einen Satz zu wählen, der zu dem betreffenden Ereignisse in denkbar engstem Zusammenhange steht. So z. B. für das Todesjahr des Grofsmoghuls Humâjûn, der durch einen Sturz vom Dache seines Palastes ums Leben kam, die Worte: «Kaiser Humâjûn fiel vom Dache», für Kaiser Akbar: «Schâh Akbars Tod», für Sultân Sandschar: «Schâh von Merw» u. a. m. So frappant nun solche Anspielungen sind, so darf man sich doch nicht zu sehr durch sie verblüffen lassen. Ist einmal ein hübscher Gedanke gefunden, so ist es bei dem Reichtum der

persischen Sprache meist nicht schwer, ihn dann auch in Worte zu fassen. Wie zu allen geistreichen Gedanken gehörte auch zum Târîch eine poetische Einkleidung, wenn es vollkommen sein sollte. Es wurde dann gewöhnlich in den Schluſs einer Kit'ä (oben S. 70) eingefügt.

Für den Tod Sultân Bâbers fand ein Dichter die Worte «Weh! Bâber Chân!» sehr schön passend, leider zählten sie jedoch eins zu viel, nämlich 862 (nach der Ära der Flucht gerechnet) statt 861. Das schöne Chronogramm wollte er indes nicht aufgeben, und so half er sich auf die folgende Weise. Er dichtete:

«Im Todesjahr des Schâhs war jeder leidgeschlagen,
Wer dacht' an andres da, als Thränen nur und Klagen?
Erst ein Jahr später, heuer erst vermochte man
Das Chronogramm zu sinnen aus: Weh! Bâber Chân!»

Ein anderer Dichter widmete demselben Ereignisse folgende Verse:

«Dem Leu'n, der mit dem Schwert die Welt erobert,
Kam nach dem Paradiese Sehnsucht an.
Wer seines Todes Jahr sich merken will,
Der sag': Das Haupt neigte 'Schah Bâber Chân.'»

Hier haben wir noch eine besondere Feinheit. «Neigte sein Haupt» (wörtlich: legte es hin) bedeutet, daſs man von den Worten 'Schah Bâber Chân', dem eigentlichen Târîch, das Haupt, d. i. den ersten Buchstaben 'Sch', wegnehmen soll. Der Rest «(a)h Bâb(e)r Chân» ergiebt die Summe 861 (die eingeklammerten Buchstaben werden in der Originalschrift, welche nur die langen, nicht auch die kurzen Vokale ausdrückt, nicht geschrieben, haben also auch keinen Zahlwert, im übrigen ist h = 5, b = 2, â = 1, b = 2, r = 200, ch = 600, â = 1, n = 50).

Diese Kunst ist sehr viel geübt worden — auf Bâbers Tod sind z. B. auſser diesen beiden noch manche andere Merksprüche überliefert. Man hat sogar besondere Târîchsammlungen veranstaltet. Das Chronogramm kann nämlich ein wertvolles Hilfsmittel zur Feststellung eines Datums sein, Verschreibungen der Jahreszahlen lassen sich mittelst seiner berichtigen. Vielfach findet man die ärgsten Künsteleien, das thatsächliche Chronogramm muſs häufig erst durch Subtraktionen und Additionen, die man aus feinen Andeutungen erraten muſs, mühsam herausgebracht werden. Eine ganz besondere Begabung für Târîchs

hat der Türke Surûrî zu Beginn des 19. Jahrh. besessen. Er vermochte solche sogar aus dem Stegreif zu machen. Die Improvisation erfordert hier eine ganz aufserordentliche geistige Konzentration, sie läfst sich etwa mit dem Schachblindlingsspiel auf eine Stufe stellen.

Mit diesen Târîchs kann man die gelehrten neulateinischen Chronogramme vergleichen, wie

«L VtetIa Mater natos sVos DeVoraVIt»

auf die Pariser Bluthochzeit 1572, die, wenn sie metrisch abgefafst waren, Chronostiche genannt wurden. Es kommt auch bei Târîchs, wennschon mehr als Ausnahme, vor, dafs nur bestimmte Buchstaben (entweder die mit diakritischen Punkten oder die ohne solche) gerechnet werden. Mit solchen stimmen die lateinischen genau überein, wo bekanntlich überhaupt nur gewisse Buchstaben einen Zahlenwert haben. Das Komplizierteste wäre, wenn in diesen Fällen die Târîchbuchstaben selbst wieder ein sinnvolles Merkwort ergäben. Die Perser haben gewifs auch dieses Kunststück fertig gebracht, wenn ich auch im Augenblick kein Beispiel dafür nachzuweisen vermag.

Gleichen die Târîchs schon vielfach Rätseln, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir wirkliche Rätsel sogar von einem Dichter wie Dschâmî verfafst sehen. Es sind jedoch weniger Sinnrätsel, wie sie sich überall in der Welt finden und wie sie uns auch schon in älterer, sassanidischer Zeit begegnet sind (s. oben S. 38), sondern hauptsächlich Logogryphen, die den Scharfsinn des Persers reizen. Und diesen hat er dazu noch eine ganz eigenartige Form gegeben, die seiner Vorliebe für Künstelei entsprungen ist.

«Läfst in die Ka'ba der Verein'gung man dich ein,
So bau' des Hadsches Säulen und sprich ein 'Dank!' zu Gott.»

«Herr, dunkel ist der Rede Sinn» wird allerdings mancher bei diesen Zeilen denken; dafs sie aber geradezu ein Rätsel sein sollen, würde er doch vielleicht nicht merken, wenn sie ihm nicht ausdrücklich als ein solches vorgestellt würden. Denn sie ergeben auch so schon den Sinn: Wenn du nach langem Liebeswerben (nach beschwerlicher Pilgerfahrt) von deiner Geliebten erhört wirst (in die Ka'ba, das Heiligtum der Vereinigung mit ihr, gelangst), so danke Gott dafür; nur «der Bau der Säulen

des Hadschs» bleibt allerdings schwierig. Nun, des Hadschs (der Pilgerfahrt nach der Ka'ba zu Mekka) Säulen sind die Buchstaben, aus denen das Wort Hadsch besteht, nämlich H und und Dsch (das a zählt nicht, da es nicht geschrieben wird), die *Hâ* und *Dschîm* heifsen. Sie bauen, bedeutet soviel, wie sie aussprechen, also *Hâdschîm* sagen. «Dank», das man nun sprechen soll, ist *hamd*, also zusammen mit *Hâdschîm*, unter Einsetzung der erforderlichen kurzen Vokale, die wieder nicht geschrieben werden: *Hâdschî M(u)ham(m)(e)d.* Dieser Name ist die Auflösung des Rätsels, mit dessen Sinn er sonst nicht das Geringste zu thun hat. Das liegt aber auch gar nicht im Prinzip dieser Logogryphen.

«Schâh Machmûds Hand ist, glaube mir,
Gleich $9 \times 9 + 3 \times 4$.»

$9 \times 9 + 3 \times 4 = 93$. In der Zeichensprache wird die Zahl 90 dadurch ausgedrückt, dafs man den Zeigefinger unter den Daumen zusammenkrümmt; die drei anderen Finger noch daneben-gelegt, so dafs eine Faust entsteht, bedeuten dann 3, das Ganze also 93. Schâh Machmûds Hand ist demnach eine Faust, d. h. nicht offen, er ist also ein Knicker — das Rätsel ist in der Erinnerung an Firdausîs Satire gemacht worden.

«Setze in die Mitte einer umgedrehten Kiste ohne Boden ein 'die', so erhältst du einen Namen.»

Dieser Satz ist nur eine ganz mangelhafte Nachahmung des persischen Originals, das, wie sehr viele andere, sich unmöglich übersetzen liefs und sehr witzig ist. Eine Kiste ohne Boden ist *Kis,* umgedreht also *Sik;* setzt man «die» in die Mitte von *Si-k,* so erhält man *Si-die-k* oder den Namen *Siddîk,* den Beinamen des Chalifen Abû Bekr.

Selbst eingeborene Perser müssen häufig freimütig eingestehen, dafs sie solche Rätsel nicht zu lösen vermögen. Und Sinnrätsel wie die beiden letzterwähnten sind immer noch natürlicher als Logogryphen. Bei diesen mufs man eine Reihe konventioneller Regeln kennen, in denen häufig das ganze Geheimnis steckt. So bezeichnen Begriffe wie «Kopf», «Lippe», «Krone», «Mütze», «Anfang» den ersten, solche wie «Herz», «Hirn», «Zentrum» den mittelsten, endlich «Fufs», «Saum», «Grenze» und ähnliche den letzten Buchstaben eines Wortes. Ein «Edelstein», ein «Korn», ein «Schönheitsfleck», die etwas zieren, sind diakritische Punkte,

die einen Buchstaben von einem anderen unterscheiden. Der Buchstabe M kann sich unter dem Ausdrucke «Mund», S unter «Zähne», N unter «Mondsichel» oder «Augenbraue» verbergen, und zwar wegen einer gewissen Ähnlichkeit der Formen dieser Buchstaben mit den betreffenden Dingen. «Mund und Zähne» können also die Lautverbindung M + S bezeichnen. Das Wort «Locke» hat aus demselben Grunde unter Umständen die konventionelle Bedeutung der Buchstaben Dsch, L oder D, die Worte «Zypresse», «Wuchs», «Fahne» die eines A u. dgl. m. Der Perser ist an eine derartige Symbolik gewöhnt, nicht erst Dschâmî hat sie in die Lyrik eingeführt, obgleich allerdings dieser grofse Rätselfreund in dieser Hinsicht besonders viel geleistet hat. So wird ein Orientale bei einigem Nachdenken den verborgenen Sinn des folgenden Verses unschwer verstehen:

«Öffne das Auge, ringle die Locke, mein Lieb,
Meinem brennenden Herzen zur Ruh'.»

Das klingt zunächst wie die Bitte eines Liebenden um Erhörung, hat aber einen tieferen Sinn, es ist nämlich ein Logogryph. «Auge» bedeutet den Buchstaben Ajin, «Locke» ein L, «brennendes Herz» ein langes i. «Öffnen» ist eine konventionelle Bezeichnung für den kurzen Vokal a, mit dem das Ajin, «ringeln» eine solche für das i, mit dem das L zu sprechen ist. «Ruhe» zeigt, dafs dem letzten langen i kein weiterer Vokal mehr folgt. Die Auflösung des Rätsels ist also «Alî».

Sehr leicht ist das folgende Rätsel:

«400 Köpfe, 10 Leiber und 200 Füfs',
Es fliegt durch die Luft, welcher Vogel ist dies?»

So würde man wenigstens die persischen Verse zunächst unbefangen übersetzen, doch da man hierbei schwerlich auf einen Sinn kommen wird, so mufs man die erste Zeile anders, wenn dies auch zuerst eigenartig erscheint, verstehen, nämlich:

«400 der Kopf, 10 der Leib, 200 die Füfs'»,

und nun ist alles einfach. 400 ist der Zahlwert des Buchstabens *t*, 10 der des langen *i*, 200 der des *r*, Kopf, Leib und Bein sind die Anfangs-, Mittel- und Endbuchstaben des so entstehenden Wortes *tîr*, das «Pfeil» bedeutet, also ist «Pfeil» die Lösung des Rätsels. Wir haben hier einmal das umgekehrte Prinzip der Târîchs.

Komplizierter ist dieses Rätsel:

«Ein dreibuchstab'ger Name soll es sein,
Doch jeder wiegt fünfzig und fünf allein.»

Auflösung: T(a)j(j)(i)b. Die eingeklammerten Buchstaben werden nicht geschrieben, zählen daher auch nicht. T hat den Wert 9, 9 heifst aber auf persisch *n(u)h*, d. i. nach dem Zahlenwerte 50 (n) + 5 (h) = 55; j hat den Wert 10, 10 heifst aber auf persisch *d(ä)h*, d. i. nach dem Zahlenwerte 4 (d) + 5 (h), also wieder 9 und daher wie eben *n(u)h* 55; b endlich hat den Wert 2, 2 heifst aber auf persisch *du*, d. i. nach dem Zahlenwerte 4 (d) + 6 (u), also wieder 10, d. i. *d(ä)h* und daher wie oben auch 55. Ob jemand dieses Rätsel lösen könnte, wenn er von 55 ausgehen würde, scheint höchst zweifelhaft; selbst wenn er die Auflösung kennt, giebt deren Verständnis im einzelnen immer wieder neue Rätsel auf. Wer sich noch tiefer in diese Buchstaben- und Zahlensymbolik versenken will, dem sei neben Rückert-Pertschs schon erwähnter Poetik und Rhetorik (S. 317 ff.) das Buch von Kuka, The Wit and Humour of the Persians, Bombay 1894, S. 121—131 empfohlen, das auch in Europa (Leipzig, Harrassowitz) zu kaufen ist.

Neben der Kunstlyrik ist immer auch die dialektische Dichtung gepflegt worden. Männer wie Saadî und Hâfiz haben es nicht verschmäht, gelegentlich schirâzisch zu dichten, Abû Ishâk und Machmûd Kârî folgten ihrem Beispiele; kazwinische Verse haben u. a. Abul Mâdschid und Dschemâleddîn Rustuk el-Kutnî, karâdschîsche (Ort bei Kazwîn) Kâfî Karâdschî, taberistanische Prinz Merzbân, teheranische Sachrî, solche im modernen Pechlewî der schon oben genannte Pindâr aus Rei, Bâbâ Tâhir Urjân aus Hamadân, Dschûlâhe («der Weber») aus Abher verfafst. Doch bedienten sich diese Dichter auch hier der üblichen Kunstformen; etwaige volkstümliche Gepflogenheiten kommen höchstens in gelegentlicher auffälliger Anordnung des Reims zum Ausdruck (so vielleicht bei Kâfî Karâdschî in der Reimordnung a c e gegen b d f). Neben diesen völlig dialektischen Poesieen sind auch eine grofse Anzahl einzelner dialektischer Vokabeln in die Litteratursprache übergegangen. Wie im Deutschen niederdeutsches Stapel neben hochdeutschem Staffel und vieles andere Ähnliche steht, so auch im Persischen. Nur können wir hier vielfach solchen Formen im einzelnen noch nicht ihre eigentliche

Herkunft nachweisen. Sie stehen unvermittelt und gleichberechtigt nebeneinander. Da die Dichtung sich bald in allen Teilen Persiens mächtig bethätigte, so kam von allen Seiten neues Material in die Litteratursprache hinein, das sofort zum Allgemeingut ward. Doch hat sich die Vermehrung des Wortschatzes, die auf diese Weise eintrat, immer in bestimmten Grenzen gehalten und blieb im Grunde nur auf mehr vereinzelte Worte beschränkt.

VIERTES KAPITEL.

Die religiöse, besonders die mystische, sowie die moralische Poesie.

Daſs dem lebhaften persischen Sinne die Gebundenheit des Geistes, wie sie der Korân verlangte, nicht zusagen konnte, war kein Wunder. Zunächst äuſserte sich sein Widerspruch in der Umwandlung einzelner orthodoxer Lehrsätze, wie sie die Schîa, die sich in Persien bald von einer politischen zu einer religiösen Partei entwickelte, aufstellte. Daneben fanden aber auch bald mystische Ideen, nach denen der Mensch durch geistige, innerliche Betrachtung mit Gott völlig eins werden könne, viel Anklang. Der trockene Monotheismus des Koråns mit seinen starren, der Phantasie keinen Spielraum gewährenden Dogmen machte pantheistischen Anschauungen Platz; zoroastrische, christliche, buddhistische Ideen wurden miteinander zu einem undeutlichen Ganzen verschmolzen. Die Seele suchte in der Glut der göttlichen Liebe ihre Vernichtung.

«Mach' der Vereinigung teilhaftig mich,
Daſs ich nicht weiſs, ob du es bist ob ich» (Ethé)

drückt es Hilâlî in seinem Gedichte «König und Derwisch» aus. Dieses Ziel zu erreichen, gab es verschiedene Mittel. Durch äussere Askese oder innere Ekstase konnte der Zustand gänzlicher Losgelöstheit von allem Irdischen und die Vereinigung mit Gott herbeigeführt werden. Dabei mag sich der Mensch schlieſslich selbst als Gott fühlen, eine Blasphemie, für die schon unter den Chalifen manche derartige Schwärmer den Tod erleiden muſsten. Aufgekeimt war diese Lehre bereits im Arabertume, ihre weitere

Ausbildung fand sie aber auf persischem Boden und im persischen Gemüte. Hier ward der Sufismus (neben Sufi kam auch bald der Name Derwisch, eigentlich «Bettler», auf, während «Schiefmütze» mehr ein Spitzname war) ein Faktor, der auf das Lebendigste in die Litteratur eingriff. In seinem phantastischen Wesen steckte selbst ein gutes Stück Poesie — streng logischen Verstand darf man in keinem sufischen Systeme suchen — es war also ganz natürlich, dafs er in der Poesie auch hervorragend zum Ausdruck kam. Dieser Einfluſs ist so enorm, dafs verhältnismäſsig wenig übrig bleiben würde, wenn man alles von sufischen Ideen Beeinfluſste aus ihr ausscheiden wollte. Selbst Firdausîs Schâhnâme ist nicht frei von solchen, obwohl dies Lied der altiranischen Heldenkraft naturgemäſs kein geeigneter Ablagerungsplatz für theosophische Ergüsse war. Kei Chosraus freiwilliges Abscheiden von der Welt ist sufischem Fühlen, wenn auch in sehr abgeklärter Form, entsprungen:

«Des treulosen Staubes bin ich satt.
Ich gehe zu Gottes reinem Licht,
Den Weg der Rückkehr seh' ich nicht . . . . .
Keiner blieb auf der Welt so lang,
Der nicht endlich zu gehen verlang' . . . . .
Laut ruft er: 'O Herr der Majestät,
Bringe mich schnell zu deiner Statt,
Denn des dunkeln Staubes bin ich satt'» (Rückert).

Der Korân konnte solche Gedanken nicht eingeben, wenn sich der fromme Muslim nach der anderen Welt sehnt, so geschieht dies nur in Hinblick auf die sinnlichen Freuden des Paradieses, Allah zu schauen, danach verlangt er nicht.

Neben den Dichtern, welche den Sufismus direkt zum Thema ihrer Poesie gemacht haben, stehen zahlreiche, die ihm nur Ideen und Bilder zur Ausschmückung ihrer Dichtungen entleihen. Hâfiz' Reiz liegt gerade in dem beständigen Doppelsinn zwischen Mystik und Wirklichkeit. Der wahre Sufi bleibt äuſserlich immer ein Anhänger der Lehre Muhammeds — bei den ältesten Vertretern der Richtung galt die strengste Erfüllung der äuſseren Satzungen des Islâms als die unerläſsliche Vorstufe zu den höchsten Stationen der «Erkenntnis» und «Gewiſsheit» — aber er sieht zugleich auch in allen übrigen Religionen «Wege, die zu Gott führen». Aus jeder von ihnen kann der gottsuchende

Mensch etwas lernen, da alle dem einen gleichen Ziele nachgehen. Der Liebenden sind viele, der Geliebte ist nur einer. Die Dichter haben diesem Gedanken häufig Ausdruck geliehen, Browne hat in einem lesenswerten Aufsatze «Súfiism» (in «Religious Systems of the World», London 1892) mehrere besonders schöne Stellen zusammengestellt. So erzählt Nizâmî in seinem mystischen Gedichte «Die Sprache der Vögel»: Als der Wundervogel Sîmurgh einst über China dahinflog, entfiel ihr eine Feder aus ihrem Gefieder. Diese erfüllte ganz China mit Entzücken, jeder, der sie sah, suchte ihre unvergleichliche Pracht nachzumalen. Darum soll Muhammed den Ausspruch gethan haben: 'Suche Wissen selbst in China', d. h. überall, selbst in dem entlegensten und seltsamsten Lande findet man Spuren dessen, nach dem alle suchen. Oder der Dichter Hâtifî fragt einen Christen: Wie lange werdet ihr noch vom Wege der Einheit abirren? Wie lange noch den Einen mit dem Brandmale der Dreiheit schänden? Als Antwort legt er dem Christen die schönen Worte in den Mund:

«Wenn du der Einheit Wesen kennst,
So nenne uns 'ungläubig' nicht.
Auf dreien Spiegeln gleicherweis'
Der ew'gen Schönheit Licht sich bricht.
Harîr, pärnijân und *päränd*[1]
Bleibt Seide stets, wie man's auch nennt.
Er sprach's, da rief in seine Rede
Der Kirchenglocke[2] Klang hinein:
Nur einer ist, neben ihm keiner,
Kein Gott ist als nur Gott allein!»

Oder Omar Chajjâm sagt:

«Zur Ka'ba treibt's die Gläubigen des Propheten,
Den Kirchenglocken folgt der Christ zum Beten.
Kreuz, Rosenkranz und Kanzel will ich preisen,
Wo sie den Weg zu Gott und Wahrheit weisen»
(Bodenstedt).

Oder Machmûd Schebisterî im «Rosenbeet des Geheimnisses»:

«Verstünde nur der Muslim des Fetischs wahren Sinn,
Er sähe bald die echte Religion darin.»

---

[1] Bezeichnungen für «Seide».
[2] Einer Christenkirche.

Oder Abû Saîd:

«Dein Pfad ist, ob man ihn auch walle in dem, in jenem Gleise, schön!
Dein Huldgenufs ist, ob erstrebt auch in mannigfacher Weise, schön!
Von gleicher Schönheit ist dein Antlitz, mit welchem Auge man dich schaue,
Dein Lobpreis ist, in welcher Sprache man immer auch dich preise, schön!» (Ethé).

Das ist höchste Frömmigkeit und eine edle Toleranz, die ihresgleichen sucht. Und derartiges hat der Sufismus bändevoll hervorgebracht. Allerdings überschreitet solche allgemeine Duldsamkeit oft alle Grenzen, so dafs eine Kirche, die ihre Autorität aufrecht erhalten will, notwendig zur Gegenwehr gezwungen ist. So, wenn Abû Saîd sagt:

«So lang' Moschee und Medresse nicht ganz in Schutt und Trümmer geh'n,
Wird freier Gottesmänner Werk auch wirkungslos in Nichts verweh'n.
Solange Glaub' und Götzentum nicht auf ein Haar sich ähnlich seh'n,
Wird auch kein einz'ger Erdensohn als echter Muslim je besteh'n» (Ethé).

Die Blüten, welche der Sufismus im Garten der persischen Poesie getrieben hat, zählen unstreitig zu den schönsten, die überhaupt in ihm hervorgesprofst sind. In der Lyrik haben wir den lieblichen Duft der Veilchen, Rosen, Hyazinthen, der den Sinnen schmeichelt, hier den berauschenden und bestrickenden narkotischer Blumen, der die Seele in Verzückung versetzt und sie der Welt entrückt.

Der älteste persische sufische Dichter scheint bisher Scheich Bâjezîd aus Bistâm († 875, nach anderen schon 848/9) gewesen zu sein. Wenn der «Dîwân des Bistâmî» in der Bibliothek der Moschee Sultan Muhammeds des Eroberers zu Konstantinopel wirklich ihm angehören sollte, so würde dies eine sehr wertvolle Handschrift sein; denn die drei bislang von ihm bekannten Vierzeiler, von denen einer auch dem gleich zu nennenden Abû Saîd zugeschrieben wird, können uns kein Bild seiner Lehre und Persönlichkeit liefern. Völlig entwickelt finden wir die sufische Dichtkunst bei Abû Saîd ibn Abul Cheir (968—1049), von dem uns zahlreiche «Vierzeiler» erhalten sind. Von ihm erzählt die Legende, er habe einmal sieben Jahre hintereinander, Baumwolle in den Ohren, in einem Winkel gesessen und weder Nacht noch Tag geschlafen, sondern fortwährend Allah! Allah! gerufen,

bis schliefslich Thür und Wände in diesen Ruf eingestimmt hätten. Auch weiterhin lebte er dann noch lange Jahre in strenger Askese. Jedenfalls kam bei ihr Erfreulicheres heraus als z. B. bei derjenigen der syrischen Heiligen und anderer ähnlicher Schwärmer. Bei der persischen Askese liegt das Versöhnende darin, dafs sie nicht nur die Seelen derer, die sich ihr hingaben, befriedigte, sondern dafs diese so häufig ihre innersten Empfindungen in Poesieen ausgeströmt haben, die noch Jahrhunderte nach ihnen Tausenden etwas zu sagen wufsten. Die Schale blieb den Weltflüchtigen allein, sie drängten sie niemandem auf, der sie nicht begehrte, aber den wirklich schönen Kern wufsten sie in edelster Form anderen zu bieten.

Gott erscheint in der sufischen Lyrik unter dem Bilde des oder der Geliebten, mit allegorischer Anwendung der gesamten Sprache der Erotik, bald den Liebenden beglückend, bald ihn spröde zurückweisend. Oder als der Schenke, der dem durstenden Zecher den himmlischen Wein reicht, an dem sich seine Seele berauscht; oder als die Kerze, in deren Licht die Seele gleich einem Falter sich selbst versengt, nachdem sie es lange umflattert hat. Einige Beispiele:

«O du, dess' Antlitz gleich dem Mond das Weltall allen rings verklärt,
Mit dem in Liebe eins zu sein, ein jeder Tag und Nacht begehrt,
Weh mir allein, wenn besser du mit andern als mit mir verkehrst,
Doch allen weh, wenn just so schlecht wie ich ein jeder mit dir fährt.»

Das Original ist prägnanter als diese und auch die folgenden Übersetzungen Ethés.

«O schilt mich nicht, mein Meister du, wenn mir die Becher munden,
Wenn ich an Lieb' und Rebensaft so sklavisch mich gebunden!
Denn ach! solang ich nüchtern bin, da weil' ich stets bei Fremden,
Doch sink' dem Freund ich an die Brust, wenn mein Verstand entschwunden!»

«An jenem Tage, da zuerst der Liebe Feuer aufgegangen,
Hat Unterricht im Liebesdienst der Liebende vom Lieb empfangen.
Dies Schmelzen all in Flammenglut, es rührt allein vom Lieben her,
Denn eh' er in das Licht nicht fährt, wird nie der Falter Feuer fangen!»

Manche Gedichte scheinen dagegen nur eine weltliche Deutung vertragen zu können, jedenfalls war der Boden für den gröfsten Rubâî-Dichter, für Omar Chajjâm, vorbereitet. Doch wuchs

dieser nicht aus der Mystik heraus, in seiner Richtung lehnte er sich vielmehr an einen der gröfsten Gelehrten des Orients, an Avicenna (Ibn Sînâ) an, der gelegentlich auch wie Saul unter die Propheten, d. h. hier die Dichter, ging und sich dann meist in Rubâîs versuchte. Der berühmte Arzt und Philosoph zeigt sich in ihnen als Skeptiker, der den Verstand in den Vordergrund stellt, gegenüber der Phantastik der Mystiker. Dabei schaut besonders der Arzt immer heraus:

«Von Erdentiefe bis zu Himmelshöhn
Hab' sämtliche Probleme ich erkannt,
Jedwedem Truge wufst' ich zu entgehn,
Nur eines löst' ich nicht — des Todes Band.»

Wie er in seinem «Kanon» den Wein als die edelste Gabe Gottes preist, so auch wiederholentlich in seinen Gedichten. Doch mufs man ihn mit Mafsen trinken, dann wirkt er als Arzenei; oder er sagt, nur der König, der Arzt und der Lump dürften Wein trinken (der König darf alles thun, was er will, der Arzt trinkt verständig, und dem Lumpen steht die Trunkenheit an).

«Nach Arztes Weise trink', wie Ibn Sînâ Wein,
Dann wirst, bei Gott! zuletzt wie Gott du selber sein.»

Da Avicenna den freien Willen des Menschen leugnete, so stellte er das Dogma auf, es sei ganz gleichgültig, ob jemand Böses oder Gutes thue; nach dem Tode kehre die Seele in jedem Falle in ihre ursprüngliche Vollkommenheit zurück. So sagt er:

«Wir haben nun durch Gottes Huld den Stand der Heiligen gewonnen,
Dem Guten sind, dem Bösen wir, das uns in Banden hielt, entronnen;
Denn da, wo deine Gnade wirkt, vergeht in Nichts, was wir vollbrachten;
Und dennoch zum Vollbrachten wird, was wir noch nie zu thun begonnen» (Ethé).

Damit fand er Abû Saîds Zustimmung nicht, der ihm erwiderte (die Entgegnung wird auch, weniger gut, Omar Chajjâm zugeschrieben):

«Wenn Gutes du noch nie gethan, wenn stets du Schlechtes nur ersonnen,
Und wähnst, du seist gerettet nun, du seiest allem frei entronnen,
O bau' auf Gottes Huld dann nicht; denn nimmer wird zu Nichts Vollbrachtes,
Und nimmer zu Vollbrachtem wird, was wir noch nie zu thun begonnen» (Ethé).

Ibn Sînâs Gröfse hatte nicht in seinen Poesieen gelegen, der grofse Gelehrte und Prosaist war kein gewandter Verskünstler. Die von ihm eingeschlagene Richtung fand aber schon kurz nach seinem Tode ihren dichterischen Hauptvertreter in Omar Chajjâm, eigentlich Omar ibn Chajjâm. Die Sage hat drei der interessantesten und bedeutendsten Männer jener Zeit miteinander zu einer Jugendfreundschaft verknüpft, Nizâm el-Mulk, den gröfsten Vezier des Seldschukenreiches, Hassan aç-Çabbâch, den «Alten vom Berge», den Begründer der unheimlichen Assassinen, und unseren Dichter. In einer feierlichen Stunde sollen die drei einander geschworen haben, wer von ihnen zuerst emporkomme, solle seinen Einfluſs dazu benutzen, den beiden anderen ebenfalls in die Höhe zu helfen. Als Vezier Malikschâhs kam Nizâm in die Lage, das Gelöbnis der Jugend zu erfüllen. Hassans Weg nahm indes bald eine andere Richtung; Omar hatte dagegen dem Freunde eine entscheidende Gestaltung seines Schicksals zu danken. Ein vielseitig gebildeter Geist, ward er der erste Astronom und Mathematiker seiner Zeit und hatte sich zugleich der besonderen Gunst seines Herrschers zu erfreuen, dessen Namen er in der von ihm aufgestellten neuen Zeitrechnung verewigt hat. In Omar Chajjâm haben sich Wissenschaft und Poesie in der seltensten Weise vereinigt, er hat die Form des Rubâîs auf die höchste Höhe gehoben, die dies je erreicht hat. Für kurzen Gedankenausdruck ist diese Versform geeignet wie keine zweite. Was Omar in ihr zu sagen wuſste, waren die tiefsten, kühnsten Ideen, die gerade in der Prägnanz des Vierzeilers so gewaltig wirken muſsten. Zuerst zwei einleitende reimende Halbverse, die das Milieu in wenigen Strichen festlegen, darauf, gewöhnlich nicht reimend, ein Gegensatz, Einwand oder Paradoxon und in der letzten, wieder mit Nr. 1 und 2 reimenden Zeile die Lösung oder Pointe. Wenn sie ihnen nicht bequem lag, haben Rückert, Bodenstedt und Graf Schack diese Art zu reimen in ihren Übersetzungen häufig nicht nachgeahmt, sondern statt dessen den beiden ersten und den beiden letzten Zeilen je einen gemeinsamen Reim gegeben. Das italienische Stornell sucht eine ähnliche Wirkung in nur drei Zeilen, von denen die erste und dritte reimen, zu erzielen; da es aber bloſs volksmäſsig geblieben, nicht in die Kunstpoesie eingedrungen ist, so hat es keine derartig kunstmäſsige Ausbildung wie das Rubâî erhalten — die

einzelnen Zeilen können sogar ziemlich unmetrisch sein. Aber dabei klingt es in seiner anspruchslosen Schlichtheit doch oft sehr nett und pointiert, z. B.:

«O welches Sternenheer!
Komm, mein Peppino, komm, sie zählen:
Machst du mir Qualen doch viel mehr!»

(Tigri, Canti popolari Toscani, 3. ed. 1869, S. 338 Nr. 148, sowie ebenda zahlreiche andere). Sonst sind allerdings vierzeilige volkstümliche Lieder allenthalben am beliebtesten (vgl. Gust. Meyer, Essays und Studien I S. 289 ff.; auch im Türkischen).

Omar war kein Dichter von Profession. Die Hofgunst hat ihm keinen einzigen Vers zum Lobe seines Herrschers oder anderer hoher Gönner abgelockt, wie wir dies sonst bei allen persischen Dichtern in derartiger Stellung finden. Er dichtete, wenn ihn die innere Stimme drängte; was aus seinen Versen wurde, kümmerte ihn nicht. Selbst sammelte er sie nicht, aber wegen ihrer Originalität und der unerhörten Freimütigkeit ihrer Gesinnung fanden sie überall begeisterte Freunde und gingen von Hand zu Hand und von Mund zu Mund. Die Geistlichkeit sah in dem witzigen, oft beifsend scharfen, unerschrockenen Manne ihren gefährlichsten Feind, zu Malikschâhs Lebzeiten scheint man ihm aber nichts haben anhaben können, und auch später mufs er trotz aller Schwierigkeiten, die man ihm nach Kräften bereitete, mit seinen Gegnern fertig geworden sein. Erst nach seinem Tode hat man seine Gedichte gesammelt; natürlich ist aber auf diese Weise keineswegs etwas Authentisches zu stande gekommen, manche der unter seinem Namen gehenden Rubâîs werden auch schon anderen früheren Dichtern zugeschrieben. Dazu hatte die Geistlichkeit ihn in Acht und Bann gethan, da der Versuch, ihn nach der sonst beliebten Methode allegorisch-mystisch zu erklären, bei ihm zu häufig fehlschlug. Wer seine Verse las, mufste dies im geheimen thun, und das wirkte doch derartig, dafs er bald nicht mehr sehr bekannt war. Seine gesammelten Gedichte sind in neuerer Zeit in Persien nicht viel öfter als nur einmal lithographiert worden, und auch der neueste Anthologist, Rizâkuli Chân, verzeichnet nur 8 Rubâîs von ihm. Als Hâfiz auftrat, der vielfach Omar Chajjâms Gedanken wiederholte, jubelte man diesem wie einer neuen Offenbarung zu, zumal er dann auch wohl oder übel vor dem Klerus Gnade fand.

In Omars Vierzeilern stehen nun die allerverschiedenartigsten Gedanken unvermittelt nebeneinander. Hier ärgster Spott über den Fatalismus des Islâms (oft im Sinne von Grisebach-Tannhäusers: Wir sind ja Sünder, sünd'gen wir!):

«Als mich Gott geknetet aus Thon, auf Erden zu wandeln,
Kannt' er genau vorher mein Streben und Handeln,
Da ich so sündhaft nur, wie Gott es wollte, geraten,
Warum am jüngsten Tag noch in der Hölle braten!» —

dort stille Ergebung in das unerbittliche Schicksal:

«O Herz, da die Welt nichts als Schatten und Schein,
Warum quälst du dich ab in unendlicher Pein?
Mit ruhigem Sinn geh' dem Schicksal entgegen,
Und glaub' nicht, es ändre sich deinetwegen!»

Hier die Aufforderung zum heiteren, ja oft ungezügelten Lebensgenusse:

«O Freund, da dich der Gedanke durchschauert,
Daſs die Seele im Körper nicht lange dauert,
Erfreu' dich des Lebens im frischen Grün,
Eh' Blumen aus deinem Staube erblühn»

mit dem hochpoetischen Schluſsgedanken; oder

«Auf alles kann ich verzichten, nur auf den Wein nicht;
Denn alles kann ich ersetzen, nur ihn allein nicht.
Soll ich Muselmann heiſsen, um allen Wein zu verschwören?
Nein, ich ertrüg' ohne ihn dies muselmännische Sein nicht.»

«Trink' Wein, der dir das Herz erhellt,
Eh' dein Name verschwindet aus dieser Welt.
Löse der jungen Huldinnen Locken,
Eh' deine Glieder die Grabwürmer locken»;

dort die tiefste Sehnsucht nach Läuterung der Seele von allem Sündhaften:

«Ich bin in stetem Kampf mit meinem Herzen — was soll ich thun?
Erinn'rung früh'rer Schuld macht mir viel Schmerzen — was soll ich thun?
Verzeihst du, Herr, auch gnädig meine Sünden:
Das Schuldbewuſstsein ist nicht auszumerzen — was soll ich thun?»

Hier die stärkste Frivolität:

«Verzweifle nie in deiner Sündenpein
An des Allmächt'gen Gnade und Verzeihn!
Gingst du im tollsten Rausche heut' zu Grunde,
Gott strafte morgen doch nicht dein Gebein.»

«Ich trinke Wein, und die Gegner klagen
Von links und rechts mich an und sagen,
Es sei der Wein des Korâns Feind;
Da ich das auch bin, wie mir scheint,
Will ich erst recht am Wein mich laben,
Da wir im Korân gelesen haben (Sûre 2, Vers 187)[1],
Der Feinde Blut zu trinken sei
Erlaubt — und ich bin gern dabei.»

Den Gedanken «Lieg' gar nicht gern trocken, lieg' alleweil gern nafs» hat der Dichter mehrfach ausgedrückt, z. B.:

«Wenn ich tot bin, so wascht mit Wein meine Glieder,
Und am Grab, statt Gebete, singt lustige Lieder;
Und forscht ihr nach mir am jüngsten Tage,
Ihr findet im Staub vor der Schenke mich wieder»

oder:

«Sink' ich häuptlings dem Engel des Todes zu Füfsen,
Wie ein gerupfter Vogel mein Leben zu büfsen,
So macht eine Weinflasche aus meinem Staube;
Vielleicht belebt mich dann wieder der Geist der Traube.»

Schöner hatte übrigens schon Minôtschichrî gesagt:

«Lieben Freunde, werd' ich einst tot sein,
Wascht meinen Leib mit dem rötesten Wein!
Streuet darauf edele Trauben,
Hüllet mich rings in Weinlaub ein!
Pflanzt auf mein Grab den Stamm der Rebe,
Dafs wie auf heimischem Grunde ich lebe» —

und der nämliche Gedanke findet sich schon bei altarabischen Dichtern (Abû Michdschân). Die Idee, dafs der verweste, zu Erde gewordene Leib des Menschen in Weinkrügen wieder erstehe, hat Omar häufig wiederholt.

Dort höchste Ethik und tiefstes religiöses Gefühl:

«Glaub nicht, dafs Furcht vor der Welt mich quäle
Oder Furcht vor dem Tod und der Flucht der Seele!
Nichts fürcht' ich, als, wenn sie mich einst begraben,
Nicht würdig genug gelebt zu haben.»

An Gott.

«Ich mag lieber mit dir sein in der Schenke,
Um dir alles zu sagen, was ich denke,
Als ohne dich vor die Kanzel treten,
In gedankenlosen Worten zu beten.

[1] In der Korânstelle ist nur vom Vergiefsen des Blutes die Rede.

Ja, du Schöpfer aller Dinge
Im kreisenden Weltenringe,
So will ich leben und sterben,
Zum Segen oder Verderben!»

Hier (jedoch selten) Abû Saîdsche Mystik:

«Dieser Wein (d. i. der Weltgeist), dessen Geist vielgestaltiger Art
In der Pflanze sich gleichwie im Tier offenbart,
Bleibt immer derselbe, ein ewiges Eins,
Nur wechselnd die Formen des schwindenden Seins» —

dort (wie meist) Avicennasche Skepsis:

«Ich bin dein Sklav', der die Kette bricht —
Wo ist dein Wille? Er hemmt mich nicht.
Mein Herz ist schwarzer Sünden voll —
Wo ist dein Licht, das mir leuchten soll?
Kommt nur der Fromme ins Himmelreich,
So kommt der Lohn dem Verdienste gleich —
Wo aber bleibt bei meiner Schuld
Dann dein Erbarmen, deine Huld?»

Diese Widersprüche erklären sich zunächst durch die verschiedenen Zeiten der Entstehung der Gedichte. Der jüngere Omar Chajjâm wird in vielem anders gedacht haben als der ältere; seine innere Entwicklung können wir jedoch nicht verfolgen. Seine Gedichte liegen uns heute ohne jeden chronologischen Anhalt in der üblichen Anordnung der Dîwâne nach dem letzten Buchstaben, also nach dem Reim, inhaltlich völlig zusammengewürfelt vor. Manche seiner Verse sind dazu ironisch aufzufassen, der Dichter meint bisweilen gerade das Gegenteil von dem, was er sagt; er spottet im geheimen des thörichten Lesers, der ihn falsch versteht. Das Beste, was er weifs, darf er den Buben doch nicht sagen. Bisweilen scheint es fast, als sei er gar kein Muslim mehr gewesen. Natürlich sind auch manche Gedichte in die Sammlung hineingeraten, die gar nicht von Omar Chajjâm stammen, aber gerade unter den zweifellos echten finden sich die auffälligsten Widersprüche. Es hat seinen eigenen Reiz, diesen Meister die verschiedensten Meinungen vortragen zu hören. Vielfach erscheint er als ein ganz moderner Mensch, und das hat in England und in den Vereinigten Staaten von Nordamerika den Fitzgeraldschen Nachdichtungen einen so aufserordentlichen Erfolg verschafft. Die oben mitgeteilten Proben stammen sämtlich von Bodenstedt (Die Lieder und Sprüche des O. Ch.,

2. Aufl. Breslau 1881), dessen Verdeutschungen weit besser als des Grafen Schack «Strophen des Omar Chijam» (Stuttgart 1878) gelungen sind. Bei Omar wird die Auswahl schwer; der Leser, der an die Quelle geht, wird noch zahlreiche prächtige Stücke finden.

In stetem Suchen nach der ewigen Wahrheit verrann das Leben Nâçir-i Chosraus (1004—1088), in dem die tiefen religiösen Bedürfnisse seiner Zeit ganz besonders charakteristisch zum Ausdruck kommen. Aus erlauchter theologischer Familie, dem Geschlechte des achten Imâms Alî Rizâ, stammend, war er orthodox sunnitisch erzogen. Aber schon in früher Jugend ergab er sich dem eingehenden Studium der anderen damals bekannten Religionen und beschäftigte sich zugleich nicht minder eifrig mit den weltlichen Wissenschaften. Beides befriedigte ihn nicht, er ward vielmehr zum Skeptiker. Da er für sufische Asketen eine aristokratische Verachtung hatte —

«Nie wird ein Kluger Derwisch; denn Verzicht
Auf Glauben und Verstand thut solch ein Wicht» (Ethé)

motiviert er in gereiften Jahren seine Abneigung gegen diese — so konnte er dem Zuge seiner Zeit nicht folgen und selbst ein solcher werden. Vielmehr verfiel er auf das Gegenteil und suchte in ungezügeltem Sinnengenusse Ersatz für seine unerfüllt gebliebenen Erwartungen. Doch war dies nur ein Übergangszustand. In der Fremde hoffte er die Ruhe der Seele zu finden, und so unternahm er längere Reisen. Aber keiner der fremden Theologen, mit denen er Aussprache suchte, vermochte ihm diese zu geben. Er kehrte wieder in die Heimat zurück und wirkte dort in hoher staatlicher Stellung am Seldschukenhofe. Doch die innere Unruhe liefs ihn auch hier nicht bleiben, es drängte ihn, es nochmals mit dem Islâm an dessen Quelle selbst zu versuchen. Viermal wallfahrtete er nach Mekka, ein Beweis, wie ernst es ihm war. Aber diese zu häufige Wiederholung — Saadî schadete allerdings die 14malige (wenn wir der Überlieferung glauben dürfen) Pilgerfahrt nichts — bewirkte das Gegenteil von dem, was er erwartet hatte. Die äufsere Mache stiefs ihn zuletzt für immer ab, so guten Willen er auch bei jedem Besuche mitgebracht hatte. Sieben Jahre lang war er auf Reisen, in seinem «Reisebuche» hat er eine fesselnde Darstellung von dem gegeben,

was er in Persien, Syrien, Palästina, Arabien und Ägypten erlebt und gesehen hat. In Kairo fand seine innere Entwicklung ihren letzten Abschluſs. Der Sunnit ward Schiit und schlieſslich Ismaïlit, Anhänger des Geheimbundes, der dann unter dem Namen der Assassinen eine so unheilvolle Rolle in Vorderasien gespielt hat. An der politischen Entwicklung der Sekte hat Nâçir-i Chosrau allerdings keinen Anteil gehabt, aber für die Ausbreitung ihrer Ideen hat er auf das eifrigste gewirkt und gelitten. Als «der Alte vom Berge» im Jahre 1090 seine Macht durch die Eroberung der Bergfeste Alamut begründete, war Nâçir bereits zwei Jahre tot.

Nâçir-i Chosrau war ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller. In seinem «Buche der Erleuchtung» zeigt er dem Menschen den Weg in

«eine Welt, in Glanz gebadet,
Drin eine Schaar von Geistern gottbegnadet,
Die ganz vom Erdenschmutze sich befreit,
Die Seele voll der Herzenswelt geweiht,
Der Elemente Fesseln sich entrungen,
Von Banden frei, aus Kerkerhaft entsprungen» (Ethé) —

eine Welt, die er einst im Traume geschaut hatte. Im «Buche der Erleuchtung» hat er sein metaphysisch-ethisches System entwickelt, das allerdings recht wunderliche Mischungen schiitischer, sufischer, neuplatonischer, aristotelischer Lehren in sich vereinigt. Ein nüchterner Denker war Nâçir nicht; seine Phantasie hat in seine allzu vielseitigen Studien stets stark hineingespielt. Aber seine Ethik ist jedenfalls eine edle, sein Streben war durchweg ein wahrhaftes. Es ist nach allem nicht verwunderlich, daſs die von ihm gegründete Sekte der Nâçirîje es zu keiner weiteren als nur lokalen Bedeutung in seinem letzten Wohnsitze Jumgân in Badachschân gebracht hat. Das «Buch der Glückseligkeit» stellt das Leben des einfachen Landmannes als das Ideal allen menschlichen Daseins hin — eine dem orientalischen Empfinden sonst ganz ungewohnte Auffassung; die «Wegkost der Gotteswaller», ebenfalls eine Darstellung seiner Lehre, ist noch nicht herausgegeben worden. In dem Kataloge der Bibliothek der Aja Sophia zu Konstantinopel sind noch zwei bisher unbekannte Schriften von ihm verzeichnet: «Die Sammlung der beiden Weisheiten» und «Das Mahl der Brüder»; das «Reisebuch» haben wir bereits

oben genannt. Auch eine umfangreiche Sammlung von Kassiden, alle theosophischen Inhalts, hat der Dichter hinterlassen.

Deutsche Übersetzungen: Das Buch der Erleuchtung von Ethé, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 33, S. 645—665 (1879) u. Bd. 34, S. 428—464 sowie 617—642 (1880); kürzere Lieder von Ethé, Nachrichten der Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen 1882, S. 124—152; Kassiden von Ethé, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 36, S. 478–508 (1882).

Schon in Nâçir-i Chosraus Dichtung hatte sich das Lehrhafte stark hervorgekehrt. In der Folgezeit ward dies nun immer mehr der Fall. Naturgemäfs trat die Skepsis wieder gegen die sufische Mystik zurück, da diese der Phantasie weit höhere dichterische Anregung bot als jene. Einen viel gröfseren Erfolg, als ihm wegen seines Kunstwertes eigentlich zukam, errang Sanâjîs mystisch-moralischer «Garten der Wahrheit». Der Dichter verstand es aber, wie etwa L. Büchners seiner Zeit vielgelesenes Buch «Kraft und Stoff», den Gegenstand populär zu machen; zugleich blieb er nicht streng bei seinem Thema sondern sprach über alles Mögliche und noch etwas mehr, und so wird sein Werk noch heute als Volksbuch gelesen und hat zahlreiche Nachahmungen hervorgerufen.

Einem wahrhaft grofsen Dichter begegnen wir in Ferîdeddîn Attâr (1119—1230). Attâr hat sein langes Leben — bei der muhammedanischen Zählung nach Mondjahren würden sich seine angeblichen 111 Lebensjahre noch auf 114 erhöhen — fleifsig zu litterarischer Arbeit ausgenutzt. Neben mehr als 20 selbständigen Schriften hat er einen umfangreichen Dîwân kürzerer Gedichte hinterlassen. Bei ihm sind die Stufen, welche die Seele bis zum völligen Aufgehen in Gott zu durchlaufen hat, sieben geworden: das unablässige Suchen, die überirdische Liebe, die Erkenntnis, die Selbstgenügsamkeit, die Einheit mit Gott, die Betäubung und die völlige Zernichtung. In seinem berühmtesten Werke, den «Vögelgesprächen», läfst er den Sufi diese sieben Stationen durchwallen, und zwar unter dem Bilde einer höchst beschwerlichen und an Abenteuern reichen Reise, welche die Vögel über die sieben Thäler nach dem mythischen Berge Kâf unternehmen, auf dem ihr König, der allweise Sîmurgh oder Phönix, wohnt. Nachdem sie bisher kein Oberhaupt gehabt hatten, hatten sie diesen auf Vorschlag des Hudhuds (des Wiedehopfs) gewählt, der einst

Salomo zur Königin von Saba den Weg gewiesen hatte. Nun wollen sie dem neuen Könige huldigen und ihm die Krone überbringen. Unterwegs kommen fast alle durch Entbehrungen um, nur dreifsig erreichen das Ziel. Dreifsig, weil die Volksetymologie in dem Worte Sîmurgh die Bedeutung «dreifsig Vögel» sieht, während es eigentlich einen fabelhaften «Adlervogel» bedeutet. Die Sufis, welche sich gleich den Vögeln überhaupt zu der Reise entschliefsen — ein grofser Teil war gleich von vornherein furchtsam zurückgeblieben — sind schon Auserwählte, aber auch von ihnen gelangen nur die allerwenigsten wirklich auf die ersehnte Höhe. Leider kann ich von diesem wirklich hochpoetischen Gedichte, dessen Grundidee sich im Abendlande in Bunyans berühmter «Pilgerfahrt» (The Pilgrim's Progress) wiederfindet, keine Proben geben, da es wie die meisten Werke Attârs nicht in das Deutsche übersetzt worden ist; ich verweise daher auf die französische Prosaübersetzung Garcin de Tassys (Paris 1863).

Volkstümlichere Töne schlug Attâr mit seinem «Buche des Rats», einer Sammlung moralischer Sprüche an, die, wie alle derartigen Schriften, in Persien einen aufserordentlichen Erfolg hatte. Allegorisch wie die Vögelgespräche schildern dann das «Kamelbuch» und das «Nachtigallenbuch» die Sehnsucht der Seele zu Gott, jenes unter dem Bilde eines nach Mekka eilenden Kamels mit dem Pilger auf dem Rücken, dieses unter der Liebe der Nachtigall zur Rose. Die mystische Liebe ist das immer wiederkehrende Thema. Über «die Substanz der Wesenheit» urteilt Pizzi: «Viele Verse (50 000), viele Worte, aber recht wenig Gedanken.» Dafs sich der Dichter auch sonst sehr oft wiederholt, läfst sich nicht leugnen. Höchst dankenswert ist Attârs Thätigkeit als Geschichtsschreiber des Sufismus. Sein «Leben der Heiligen» enthält die wertvollen Biographieen 97 berühmter Scheiche, die zum Teil auf authentische eigene Forschungen zurückgehen. Dschâmîs ähnliches Werk «Die Hauche der Innigkeit» hat sich dann viel weitere Ziele gesteckt und es auf mehr als 600 gebracht.

Deutsche Übersetzungen: Buch des Rats (Pandnâme) von Nesselmann, Königsberg 1871; Buch der Schicksalsfügungen (Muçîbatnâme), ein Auszug daraus von Rückert in der Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 14, S. 280—287 (1860); Substanz der Wesenheit, Auszüge von Tholuck, Blütensammlung aus der morgenländ. Mystik, Berlin 1825, S. 265—287.

Ziemlich selbständig hat sich augenscheinlich Nizâmî entwickelt, der anfänglich in strenger Askese sein Leben verbrachte. Schliefslich regte sich jedoch die Poesie zu gewaltig in ihm und rüttelte ihn aus der Unthätigkeit der Bufsübungen in stiller Klause auf. Dafs er erst im Alter von vierzig Jahren sein erstes Gedicht «Das Schatzhaus der Geheimnisse», um dessentwillen wir ihn hier nennen müssen, verfafst habe, scheint mir aus den Versen der Einleitung:

«Wess' Natur sich vom Verstand läfst leiten,
Wartet, bis er vierzig Jahr gelebt hat,
Dafs er, sind erreicht die Vierzig, sammle
Reisegeld, das reicht zur weitern Reise.
Freundschaft thut dir not jetzt, nicht Geheimkunst,
Frage noch nicht nach den vierzig Jahren» (Bacher)

nicht hervorzugehen. Der Dichter hatte wohl vielmehr das auch persische Schwabenalter damals noch nicht erreicht. In dem späteren «Chosrau und Schîrîn» spricht er von sich als einem über die Dreifsig Gekommenen. Dafs er das «Schatzhaus» aber schon mit siebzehn Jahren gedichtet habe, wie eine Handschrift behauptet, scheint ebensowenig glaublich. Die Geheimnisse, die er in seinem Schatzhause aufgespeichert hat, sind moralisch-religiöse Lehren, überall stark von mystischen Anschauungen durchsetzt, worauf schon die Bezeichnung «Geheimnisse» hindeutet. Zur Erläuterung fügt er Anekdoten ein, wie es die persischen Moralisten fast alle thun. Indes, Nizâmîs eigentliches Feld war die episierende Erzählung, in den erzählenden Partieen des «Schatzhauses» sehen wir den künftigen Epiker sich bereits entwickeln, der uns an anderer Stelle noch ausführlicher beschäftigen wird.

Die unablässig schaffende Einbildungskraft des Orientalen sucht gern die zeitlich getrennten Glieder einer Kette miteinander zu verbinden. So ersinnt sie den grofsen Mystikern einen Stammbaum, der sie zu berühmten Vorgängern in Beziehung setzt, oder sie läfst mit Vorliebe wenigstens ihre Kutten von solchen ererbt sein. Das Ehrenkleid vertritt im älteren Orient die Stelle unserer Orden, ein Herrscher verleiht ein von ihm getragenes oder auch ein neues Gewand als besondere Gunstbezeugung an einen verdienten Beamten. Die Derwischkutte, die ein verehrter Scheich getragen, erhielt sein liebster

Schüler. So wird die Kutte Scheich Çefîs, des Ahnherrn der Sefewidendynastie, durch fortlaufende Vererbung schliefslich auf Alî und Muhammed zurückgeführt. Der Dichter Muhammed Aççâr aus Tebrîz hat den ehrwürdigen Brauch einmal folgendermafsen verspottet:

«Des Scheich ul-Islâms hohe Huld hab' ich gewonnen,
Dafs seinen alten Kuttenrock er mir verehrt.
Den Faden hatt' für Adam Eva einst gesponnen,
Maria ihn gewebt für Jesus, staunt und hört!
Mit Zwirn aus Wolle vom Kamele des Propheten
Hat Fâtime dann seine Löcher ausgeflickt.
Wer bin denn ich, dafs mir gebühren thäten
Die Lumpen, die solch' heil'ge Männer einst geschmückt?»

So hat auch der gröfste mystische Dichter Persiens, Dschelâleddîn Rûmî, seinen wohlausgearbeiteten Stammbaum, aber aufserdem hat ihn die Legende auch mit seinem unmittelbaren grofsen dichtenden Vorgänger Attâr verknüpft. Zu Balch im Jahre 1207 geboren, kam der dreijährige Knabe Dschelâl 1210 mit seinem Vater nach Nîschâpûr und ward dem greisen Attâr vorgestellt. Dieser soll ahnend die künftige Bedeutung des Kleinen vorausgeschaut und ihm sein «Buch der Geheimnisse» geschenkt haben. In seiner frühen Jugend hat der Knabe ein gutes Stück der Welt durchstreift: In Baghdâd, Mekka, Damaskus, Malatia, Arzandschân (Armenien), Larinda nahm sein Vater der Reihe nach Aufenthalt. Seit etwa 1226 oder 1227 lebte er dann in Konia und hat diese Stadt, abgesehen von einer kurzen Reise, bis zu seinem Tode 1273 nicht wieder verlassen. Die welterschütternden Ereignisse des Mongoleneinfalls, der Vernichtung des Chalifates samt der Zerstörung Baghdâds sind völlig spurlos an ihm vorübergegangen. Schon von Anbeginn ein Wunderkind, hatte Dschelâl zunächst eifrig die Wissenschaften studiert, sich dann aber ausschliefslich der Mystik hingegeben. Der 35jährige war bereits ein berühmter Theologieprofessor, als eine Persönlichkeit in sein Leben eintrat, die den entscheidendsten Einfluſs auf ihn gewinnen sollte. Ein wandernder Derwisch Namens Schemseddîn aus Tebrîz tauchte plötzlich in Konia auf und wirkte geradezu faszinierend auf Dschelâl. Ein genialer Fanatiker, der sich für ein auserwähltes Rüstzeug Gottes hielt, wufste er diese Überzeugung auch seiner Umgebung einzuflöfsen. In seinen Predigten war er beifsend scharf und benannte die Gelehrtesten

unter seinen Hörern «Ochsen und Esel». Aber die Gewalt seiner Persönlichkeit war so hinreifsend, dafs alle wie unter einem Zauberbann standen. Sein Leben war tadellos, zu seiner äufsersten Bedürfnislosigkeit stand allerdings sein hochfahrender Stolz in auffälligem Gegensatze. Wie mafslos er sein konnte, zeigt die folgende Anekdote. Eines Tages rief ihm einer seiner Verehrer auf der Strafse zu: «Es ist kein Gott aufser Gott, und Schemseddîn ist sein Prophet!» Das Volk wollte den Blasphemisten auf der Stelle erschlagen, Schemseddîn aber rettete ihn und sagte dann zu ihm: «Ich heifse ja auch Muhammed, du hättest also ruhig rufen können 'und Muhammed ist sein Prophet'.» So plötzlich wie er in Konia erschienen war, so plötzlich verschwand er auch wieder. Dschelâleddîn hatte unter dem Einflusse des Derwischs ebenfalls ein asketisches Leben begonnen und seine Vorlesungen zum Leidwesen seiner zahlreichen Schüler aufgegeben. Diese waren darob stark erbittert, und auch sonst hatte sich Schemseddîn durch sein hochmütiges Wesen zahlreiche Feinde gemacht. In einem Tumulte verschwand er 1247 spurlos, niemand hat je wieder etwas von ihm vernommen. Der Tod des Freundes und Lehrers erschütterte Dschelâleddîn auf das tiefste. Zur Erinnerung an ihn soll er den Orden der Maulawîderwische gestiftet haben, der noch heute besteht und durch seinen ergreifenden Tanz auf den Zuschauer feierlich wirkt. Ich werde nie den Anblick vergessen, wie in der Tekke (Kloster) in der Grande rue de Péra zu Konstantinopel sich gegen zwanzig gleichgekleidete Gestalten ununterbrochen sieben Minuten, darauf nach kurzen Zwischenpausen noch zweimal je fünf und einmal zwei Minuten lang im Einzelreigen gleichmäfsig drehten, das harmonische Kreisen der Sphären im All um den einen ewigen Pol symbolisierend. Die weltentrückten, leicht über die rechten Schultern geneigten Gesichter hatten nichts Irdisches mehr, die Tänzer dachten nichts, nur mechanisch flüsterte der Mund kaum hörbar beständig Allah! Allah! Sie hatten das ersehnte Endziel, die völlige Vernichtung alles Bewufstseins, des Ichs, auf Augenblicke erreicht. Ihre Weise, in einen solchen Zustand zu gelangen, ist jedenfalls schöner und würdiger als das Haschischrauchen oder das wahnwitzige Geheul der Rufâîderwische. Man mag weit davon entfernt sein, ihr Thun nachzuahmen, aber Achtung erweckt ihre Zeremonie sicherlich.

In Dschelâleddîns System finden wir auch die Idee der Seelenwanderung. Diese war in Persien zuerst ismaïlitisch, von Nâçir-i Chosrau hat sie Dschelâleddîn übernommen.

«Ich starb als Stein und ward daraus zur Pflanze;
Ich starb als Pflanze, ward erhöht zum Tier;
Ich starb als Tier und ward ein Mensch, nicht fürcht' ich,
Daſs ich bei neuem Sterben je verlier'.
Und auch als Mensch muſs wiederum ich sterben,
Erstehn als Engel, auch der bleib' ich nicht,
Auch über'n Engel komme ich hinaus, denn
'Alles vergeht, nur nicht dein Angesicht' (Korân, Sûre 28, 88).
Den Engel werd' ich also überwinden
Und etwas werden, was erschaut kein Blick,
Dann bin ich Nichts, Nichts! Horch, die Orgel tönet:
'Ja wahrlich! Zu ihm kehren wir zurück'» (Sûre 2, 151).

Dschelâleddîns Phantasie ist unerschöpflich in Bildern, die seine Gedanken versinnbildlichen sollen, in den Gedichten noch mehr als im Mäthnäwî. Die Liebe ist ein hellstrahlendes Feuer, der Liebende leuchtet unter seinen Mitmenschen hervor wie am Himmel die Sonne unter den Sternen. Die Seele gleicht einem blanken Spiegel, in dem sich Gottes Schönheit spiegelt; in der Trennungsstunde wird sie wie ein glühender Ofen. Oder sie ist ein Falke, dem der Vogelsteller, sein Herr, pfeift, daſs er sich auf seine Hand setze, oder eine einsame Taube, die ihren Genossen sucht und unaufhörlich nach ihm girrt. Wie eine Flöte beim leisesten Anhauch des Spielers ertönt oder ein Echo beim zartesten Anruf klingt, so auch die Seele. Gott offenbart sich in allem; der Mensch, der in ihm aufgehen will, kann sich also auch selbst pantheistisch in allem erblicken.

«Ich bin das Sonnenstäubchen, ich bin der Sonnenball,
Zum Stäubchen sag' ich: Bleibe! und zu der Sonn': Entwall!
Ich bin der Morgenschimmer, ich bin der Abendhauch,
Ich bin des Haines Säuseln, des Meeres Wogenschwall.
Ich bin der Mast, das Steuer, der Steuermann, das Schiff,
Ich bin, woran es scheitert, die Klippe von Korall.
Ich bin der Vogelsteller, der Vogel und das Netz,
Ich bin das Bild, der Spiegel, der Hall und Wiederhall.
Ich bin der Baum des Lebens und drauf der Papagei,
Das Schweigen, der Gedanke, die Zunge und der Schall.
Ich bin der Hauch der Flöte, ich bin des Menschen Geist,
Ich bin der Funk' im Steine, der Goldblick im Metall.
Ich bin der Rausch, die Rebe, die Kelter und der Most,

Der Zecher und der Schenke, der Becher von Krystall.
Die Kerz' und der die Kerze umkreist, der Schmetterling,
Die Ros' und, von der Rose berauscht, die Nachtigall.
Ich bin der Arzt, die Krankheit, das Gift und Gegengift,
Das Süfse und das Bittre, der Honig und die Gall'.
Ich bin der Krieg, der Friede, die Wahlstatt und der Sieg,
Die Stadt und ihr Beschirmer, der Stürmer und der Wall.
Ich bin der Kalk, die Kelle, der Meister und der Rifs,
Der Grundstein und der Giebel, der Bau und sein Verfall.
Ich bin der Hirsch, der Löwe, das Lamm und auch der Wolf,
Ich bin der Hirt, der alle beschliefst in einem Stall.
Ich bin der Wesen Kette, ich bin der Welten Ring,
Der Schöpfung Stufenleiter, das Steigen und der Fall»
(Rückert).

Das ist logisch gewifs stark anfechtbar, aber logisch durchdachte Systeme kann man von Mystikern und Dichtern in einer Person nicht erwarten. Machmûd Schebisterîs «Rosenbeet des Geheimnisses» bildet in dieser Hinsicht eine auffällige Ausnahme; wissenschaftliche Spekulation tritt sonst immer aufserordentlich hinter die Phantasie zurück. Der Mystiker hält es gar nicht für nötig, die Lehren des Sufismus anders zu beweisen als durch Anführung zahlloser Einzelerscheinungen, in denen sie sich nach seiner Auffassung dem Auge deutlich sichtbar offenbaren. Dazu spricht er zu ebenso gläubigen Mystikern, wie er selber einer ist, nicht zu kritischen Skeptikern, die auf jeden Widerspruch lauern und jeden seiner Gedanken auf die Goldwage der Logik legen. Ein strenggläubiger Christ wie Tholuck hat Dschelâleddîn seine Bewunderung nicht versagt. «Einer der tiefsten Aussprüche, den Menschen ohne Offenbarung gethan» und ähnliche Bemerkungen kann man in seiner «Blütensammlung» verschiedentlich finden, und eine Stelle bei Attâr, die schon genau das pantheistische Sich-in-allem-finden Dschelâleddîns ausspricht, begleitet er mit der Anmerkung «Dies ist eine der grofsartigsten Stellen, die sich irgend auf dem pantheistischen Gebiete auffinden lassen. Es gehört die wunderbarste Ursprünglichkeit des Lebensgefühles dazu, auf die Weise, wie es hier geschehen, das Rätsel, das jedes Einzelwesen in sich trägt, auszusprechen.» Dafs das Mäthnäwî auch viele Stellen enthält, die jeden ethisch fühlenden Menschen erfreuen müssen, zeigen die Stücke daraus, die wir weiter unten mitteilen.

Auch einen Dîwân hat Dschelâleddîn zum Andenken an

den ihm entrissenen Derwisch gedichtet, und zwar ging er in dem Kulte seiner Erinnerung hier so weit, daſs er allen Gedichten das Pseudonym Schems-i Tebrîz beifügte. Sein Hauptwerk, «das geistige Mäthnäwî» oder kurz «das Mäthnäwî», d. h. also das Mäthnäwî der Mäthnäwîs, entstand erst 10 Jahre später, und die Ausführung hat sich über einen Zeitraum von 14 Jahren hingezogen. Eine Prosa-Abhandlung endlich, «Darin ist, was darin ist» (d. h. etwa «Allerlei»), die in Persien ganz unbekannt zu sein scheint, ist in Stambuler Bibliotheken sehr häufig vertreten, vielleicht ist die Schrift des «Römers» (Rûmî) gar nie nach Iran gelangt. In Dschelâleddîns Werken haben wir überall den Geist des Tebrîzer Derwischs zu suchen, doch so innig mit ihm selbst verwoben, daſs eine Scheidung unmöglich ist. Jedenfalls hat aber Schemseddîn erst Dschelâls Dichtergenius voll geweckt. Nicholson (Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz, Cambridge 1898) hat nachgewiesen, wie auſserordentlich viel Dschelâleddîn und überhaupt die persische Mystik dem Neuplatonismus verdankt. Die Perser, welche vornehmlich auf Dschelâleddîn Einfluſs gehabt haben, sind Sanâjî und Attâr, an zweiter Stelle Saadî, Nizâmî, Omar Chajjâm und Nâçir-i Chosrau. In der künstlerischen Komposition läſst sich gegen das Mäthnäwî manches einwenden. Es ist unleugbar breit und voller Wiederholungen, die Anordnung des Ganzen ist keineswegs straff. Das erklärt sich durch die lange Dauer seiner Abfassung. Aber in einem Zuge hintereinander soll es auch nicht gelesen werden, bruchstückweise wird es seine groſse Wirkung auf den Leser nicht verfehlen. In edler, aber oft nicht leichter Sprache predigt es die tiefsten Ideen der Mystik. Auf Erden ist alles eitel, nur die göttliche Liebe ist ewig. Jedes einzelne Ich muſs gänzlich vernichtet werden, um wie ein Tropfen in jenes groſse Meer, seine ursprüngliche Heimat, aus der es stammt, zurückzukehren. Die gesamte Wesenheit der Welt seufzt nach dieser Wiedervereinigung mit Gott, durch den es allein zur Existenz gelangt ist und besteht. In dem Tone der Flöte oder der Laute hört die gottsuchende Seele den Ruf: Kehre zurück! (s. oben), daher darf die Musik bei dem Maulawîtanze nicht fehlen. Da das Geschöpf die Entscheidung über sein Schicksal, also völlige Freiheit des Willens hat, so muſs es sich selbst zu dem Aufgehen in die Gottheit würdig machen, und dazu ist die höchste Tugend-

haftigkeit unerläfslich, deren einzelne Äufserungen Dschelâleddîn in seinem Testamente zusammengestellt hat:

«Eſst wenig, schlaft wenig, sprecht wenig. Haltet euch fern von Bosheit und Sünde. Seid beständig in Nüchternheit und fest in Wachsamkeit. Flieht mit allen euren Kräften die fleischlichen Begierden. Ertragt geduldig die Beleidigungen aller. Meidet die Gemeinschaft jedes Niedrigen und Thörichten und sucht die Gesellschaft Hochgesinnter und Frommer. Der beste Mensch ist der, welcher anderen Gutes thut, und die beste Rede ist die, welche die Menschen kurz und gerade führt. Preis sei Gott, der die Einheit der Wesenheit ist.»

In einem seiner Gedichte heifst es:

«Wohl endet Tod des Lebens Not,
Doch schauert Leben vor dem Tod.
Das Leben sieht die dunkle Hand,
Den hellen Kelch nicht, den sie bot.
So schauert vor der Lieb' ein Herz,
Als wie vom Untergang bedroht;
Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkele Despot.
Du, lafs ihn sterben über Nacht
Und atme frei im Morgenrot!» (Rückert).

Zur Probe noch zwei Stellen aus dem Mäthnäwî nach Rosens Übersetzung:

«Ach, manches Netz ist uns gestellt, und wir,
Hungrigen Vögeln gleichen wir an Gier!
Immer ein neues Netz, in das wir fallen,
Und wär' uns Adlerblick beschieden allen;
Immer befreit uns Gott, doch keiner Warnung
Achtend gehn wieder wir in die Umgarnung!
Füllten wir unsre Speicher noch so sehr
Mit Weizen an, die Speicher blieben leer,
Und keiner war vor uns, der je bedachte,
Dafs ihm die List der Maus den Schaden brachte,
Der Maus, die ihren Wohnsitz aufgeschlagen
Im Speicher und das Korn davongetragen.
O Mensch! Die Maus mufst du zunächst verjagen,
Dann kannst du Weizen aufzuspeichern wagen.
Merk' wohl auf jene Worte des Propheten:
'Vollendung giebt die Inbrunst nur dem Beten'.
Der vierzigjähr'gen Arbeit Korn, wo blieb es,
Wenn nicht die Maus entwendete, der Dieb, es?
Wir häufen gute Werke mehr und mehr —
Warum bleibt des Verdienstes Schrein denn leer?

Vom Feuerstahl gar mancher Funke fällt,
Den zundergleich das Herz auffängt und hält;
Jedoch ein Dieb in Finsternis und Graus
Drückt mit dem Finger diese Funken aus,
Löscht, einen nach dem andern, diese Funken,
Damit kein Licht vom Himmel möge prunken!
Sind tausend Netze auch auf unserm Pfade,
Wir sind getrost, o Gott, in deiner Gnade;
Wenn deine Huld, Allgüt'ger, mit uns ist,
Fürchten wir nicht des argen Feindes List!«

Gleichnis.

«Zur Morgenzeit trat einst ein edler Gast
Mit banger Eil' in Salomos Palast,
Aus Gram sein Antlitz bleich, und blau sein Mund.
Der König sprach: «Was ist dir? Thu' mir's kund!»
Er sprach: «Es sah, im Auge wilde Gier,
Der Todesengel Asrael nach mir.»
Der König sprach: «Was soll ich thun? Verkünde!»
Er sprach: «O Seelenhort, befiehl dem Winde,
Dafs er nach Indien alsobald mich bringe,
Ob dort vielleicht zu leben mir gelinge!»
So find't der Mensch, der vor der Armut bang
Sich scheut, in Gier und Geiz den Untergang.
Der Armutscheu glich jenes Manns Erbeben,
Es glich sein Indien solchem nicht'gen Streben.
Und über Land und Meer trug ihn sofort
Der Wind nach Indien auf des Königs Wort.
Im Ratsaal aber sprach am andern Tage
Der König zu dem Todesengel: «Sage,
Was schautest du so grimm nach jenem Frommen,
Dafs ihm die Angst das Leben fast genommen?»
Er sprach: «Nicht grimm hab' ich ihn angesehn,
Verwundert nur sah ich am Weg ihn stehn,
Da für denselben Tag mir Gott befohlen,
Aus Indien seine Seele herzuholen.
Ich sprach erstaunt: 'Und hätt' er hundert Schwingen,
Gar weit ist's, heut' bis Indien noch zu dringen!'»
Was alles ird'sche Thun, hiernach ermifs es!
Mach' klar dein Auge und zum Sehn erschliefs' es!
Vermagst du je, dir selber zu entfliehn,
Sündhaft dich dem Allmächt'gen zu entziehn?»

Deutsche Übersetzungen: Aus dem Dîwân von Rückert 1819 (Ges. Werke, herausgeg. von Laistner III, 246—258); von v. Rosenzweig, Auswahl aus den Divanen des gröfsten mystischen Dichters Persiens, Wien 1838. Aus dem Mäthnäwî von Tholuck

in dessen Blütensammlung, S. 53—191; von G. Rosen, Mesnewi oder Doppelverse des Scheich Mewlânâ Dschelâl-ed-dîn Rûmî, Leipzig 1849.

Der Sufismus war in der Abgeschiedenheit von der Welt entstanden, und die ihn dichterisch verherrlicht hatten, waren alle mehr oder weniger strenge Asketen gewesen. Ihn nun auch hoffähig zu machen, war Saadî (1184—1291) vorbehalten, dem populärsten Moralisten des Morgenlandes. Des Dichters Leben war in seiner ersten Hälfte ein bunt bewegtes. Er hat den gröfsten Teil der damals bekannten Welt durchreist, Kaschgar, Indien (?), Arabien, Abessynien, Mauritanien, Kleinasien bezeichnen die Grenzen, zwischen denen sich seine Wanderungen erstreckt haben. Dabei hat er sich auch um die Sprachen der von ihm besuchten Völker bekümmert, Arabisch und Türkisch hat er vortrefflich verstanden, auch die persischen Lokaldialekte sind ihm geläufig gewesen. In Tripolis mufste er als Gefangener der Franken (Kreuzfahrer) an den Festungsbauten arbeiten, die Befreiung schlug ihn in die noch härteren Fesseln einer höchst unglücklichen Ehe. Viel Legendenhaftes hat sich natürlich um ein so abenteuerliches Leben geschlungen. So, wenn er der erste hindustanische Dichter gewesen sein (dasselbe wird bereits von dem 1121 oder 1131 gestorbenen Mas'ûd ibn Saad ibn Selmân berichtet) oder in Sûmanât ein hochheiliges Çiwabild zerschlagen haben soll, ohne dafs ihm dies das Leben gekostet hätte — die Götzengeschichte, die er selbst im Bostân erzählt, ist sichtlich erfunden. Dafür war ihm dann eine lange Ruhe im Alter beschieden. Von 1256—1291 hat er wieder in Schîrâz, seiner Vaterstadt, gelebt. Der Süden Persiens war von dem Mongolensturme unter Dschingiz Chân glücklich verschont geblieben, unter der Dynastie der Selghuriden blühte hier Wohlstand und Kultur. In die Zahl der Dichter, welche der kunstsinnige Fürst Abû Bekr an seinen Hof gezogen hatte, trat nun Saadî als gröfster ein. Hier fühlte er sich nach der Unruhe der langen Wanderjahre glücklich.

«Die Grenzen aller Welt durchschweift' ich weit und lang
Und Umgang hielt ich gern mit jedem auf dem Gang.
In jedem Winkel ward ich an Erfahrung reicher,
Und Ähren las ich mir aus jedem Garbenspeicher.
Den Männern Schîrâz' gleich, fromm und bescheiden, fand
Ich keine sonst; von Gott gesegnet sei dies Land!

Mit Freundesneigung zu den Edlen dieser Auen
Erweckt' ich mein Gemüt aus Roms und Syriens Gauen»
(Rückert)

sagt er im Bostân. Der Dichter konnte sich sein Leben nun ganz nach seiner Neigung einrichten. Innerlich wie ein Derwisch gesinnt, äufserlich dank der Gunst seines Fürsten in behaglichen Verhältnissen, verbrachte er seine Tage in heiterer Beschaulichkeit. Saadî ist eine höchst sympathische Greisengestalt, wie sie in Persien keineswegs häufig sind. Er hat das Leben in jeder Beziehung kennen gelernt, sich aber dabei an Körper und Geist gesund erhalten. Er hat nicht als Haupteindruck die Empfindung davongetragen, dafs alle irdische Lust zwecklos sei. Wohl ist sie eitel in Hinblick auf die Ewigkeit, aber der Genufs alles des Schönen, was die Erde bietet, ist doch erfreulich, und die Erinnerung daran bleibt immer ein Gewinn. Der Mensch soll sich das Leben verschönern, nicht es in trüber Askese verbringen, und wie er dies anfangen soll, will Saadî lehren. So zieht er die Summe seiner Erfahrungen und gestaltet sie zu einer Lebensweisheit, die ebenso schön wie human ist. Die sufischen Anschauungen Saadîs sind so abgeklärt, dafs sie sich auf das harmonischste mit seiner Ethik verschmelzen. Wahre Frömmigkeit gilt ihm als das Wesentliche, die Armut ist kein Verdienst, das ein Anrecht auf das Paradies gäbe, gute Werke und die Gnade Gottes thuen alles allein.

Der Bostân («Lustgarten») und der Gulistân («Rosengarten») sind seine beiden moralisierenden Hauptwerke, der Bostân ist von beiden das dichterisch wertvollere. Gerechtigkeit, Regierungskunst, Wohlthätigkeit, Liebe (auch die mystische), Demut und andere Tugenden werden in zehn Gesängen der Reihe nach behandelt. Mit der Theorie geht die praktische Erläuterung durch reizend erzählte Anekdoten Hand in Hand. Eine behagliche Breite, wie sie das Alter liebt, artet doch nie in Langweiligkeit oder Geschwätzigkeit aus. Dafs man den klugen, milden Greis so häufig selbst aus den Zeilen hervorlugen sieht, macht die Lektüre noch besonders reizvoll. Der «Rosengarten» verfolgt eine ähnliche Tendenz, nur sind hier die Erzählungen in Prosa, die Nutzanwendungen in Versen. Er ist weit populärer als der «Lustgarten» geworden, wegen der Einfachheit der Sprache in den prosaischen Partieen wird er gern als Einführungsbuch der

persischen Jugend in die Moral verwendet. Er ist in fast alle Kultursprachen übersetzt worden. In der treuherzigen Sprache des trefflichen Reisenden Olearius nehmen sich die schlichten Erzählungen des persischen Scheichs auch heute noch prächtig aus, wie das folgende Beispiel zeigen mag:

Ein König kommt ins Paradies, ein Derwisch aber in die Hölle.

«Ein Derwisch sahe einstmals im Traum, dafs ein König im Paradies und ein Derwisch in der Hölle safs, über welches er sich nicht wenig wunderte, indem er vielmehr das Widerspiel, nämlich, dafs der König in der Hölle und der Derwisch als ein Geistlicher im Paradies sich befinden sollte, vermutete. Fragte deswegen andere, was solches zu bedeuten hätte. Dem man antwortete: Der König sitzt deswegen in dem Paradies, weil er sich gerne zu den Derwischen und Geistlichen gehalten. Der Derwisch aber ist in die Hölle gekommen, weil er sich allzuviel um den König befunden und sich seiner Gesellschaft gebrauchet. Fromm werden die Könige, wenn sie sich zu frommen Geistlichen halten. Hingegen werden die Geistlichen verführet und gottlos, wenn sie sich zu viel bei Hofe befinden und in das Hofleben verlieben.

Was hilft es dir, dafs du ein geistlich Kleid willst tragen,
Und willst im Herzen dich der Laster nicht entschlagen?
Unnötig, dafs du willst mit woll'ner Mütze gehn,
Dein Herz sei fromm, dein Kopf mag wie ein Tarter sehn.»

Aus dem Bostân diene als Probe ein Stück in Rückerts Übersetzung, das den toleranten Sinn Saadîs kennzeichnet:

«Ich hörte, dafs einmal in einer ganzen Wochen
Kein Gast in Abrahams Gezelten eingesprochen.
Sein hoher Sinn litt nicht, dafs er ein Frühstück nähme,
Wo nicht ein Dürftiger dran teilzunehmen käme.
Er ging hinaus vor's Zelt, umschauend hier und da,
Er richtete den Blick zur Seit' im Thal und sah:
Dort stand ein Mann allein, als wie ein Weidenbaum,
Sein Haupt von Alters Schnee bestreut mit weifsem Flaum.
Ein menschenfreundliches Willkommen rief er ihm,
Zum gastlichen Empfang zu kommen rief er ihm:
'Stern meines Auges, komm, nimm an das Gastgebot,
Verschmähen mögest du bei mir nicht Salz und Brot.'
Der sagte ja und hob zum Wandern seine Schritte,
Es war ihm wohlbekannt des Gottgeliebten Sitte.
Die Diener, die er liefs sein Gastgezelt verwalten,
Empfingen ehrenvoll den kümmerlichen Alten.
Er selbst gebot alsdann, den Gasttisch zu bereiten,
Und alle setzten sich umher an dessen Seiten.

Als man das Tischgebet zu sprechen nun begann,
Vernahm man keinen Laut dabei vom alten Mann.
Zu ihm sprach Gottes Freund: 'Betagter Mann, ich finde,
Daſs minder Andacht dich, als Greisen ziemt, entzünde.
Ist es nicht billig, wenn die Speise du verzehrst,
Daſs du den Namen auch des Speisegebers ehrst?'
Er sprach: 'Zu keinem Brauch bequem' ich Mund und Hand,
Den bei des Feuerdiensts Hochmeistern ich nicht fand.'
Da merkte Gottes Freund, den alle Welt lobpreise,
Der Gebern einer sei der glückverlass'ne Greise.
Da trieb er ihn mit Schmach als einen Fremden aus,
Denn ein Ungläubiger ist Schmutz im reinen Haus.
Der Engel aber kam vom Herrn der Majestät,
Um ihn mit Nachdruck auszuschelten: 'O Prophet!
Ich hab' ihm hundert Jahr Leibunterhalt verlieh'n,
Und keinen Augenblick willst du ertragen ihn?
Wenn seine Andacht er dem Feuer zugewandt,
Was wendest du darum von ihm der Milde Hand?'»

Auſser diesen beiden gröſseren Werken hat Saadî auch noch einen umfangreichen Dîwân aller möglichen Gedichte hinterlassen. Dank Rückerts Übersetzungen können wir aus ihm Proben mitteilen. Der höfische Sufi zeigt sich bei Saadî in seinen Lobgedichten nicht nur auf seine heimischen Fürsten, deren er mehrere in kürzester Aufeinanderfolge erlebte, sondern sogar auf die mongolischen Eroberer, welche auch der Herrschaft seiner Gönner ein Ende machten. Die neuen Machthaber waren ihm eben auch gewogen, und Schîrâz blieb wiederum verschont. So drückte denn der lebensfrohe, sufisch-weltmännische Greis ein Auge über die sonstigen Greuel der Mongolen zu. Und als ein Prinz laszive Gedichte von ihm verlangte, hat er die «Späſse» gedichtet, die wir bereits oben erwähnt haben (S. 136). Er konnte dem hohen Herrn seinen Wunsch nicht abschlagen, wenn er ihm auch höchst unsympathisch war. So sagt er selbst zu seiner Entschuldigung. Im starken Gegensatze dazu stehen allerdings manche andere Verse von ihm, wie diese:

«O Gott, der du mir gabst das Reich des Glaubens,
Woll' auch den Schatz der G'nügsamkeit mir spenden.
Ja, hab' ich nichts zu leben, nun so sterb' ich
Eh'r, als ich esse Brot aus schmutz'gen Händen» (Rückert).

Doch vielleicht hat er die ganze Einkleidung seiner «Späſse» nur ersonnen, der Dichter hatte eben in seinen alten Tagen selbst

Sinn für Pikanterieen. Ihm selbst mochte dergleichen harmlos erscheinen, aber mit seiner Neigung, andere zu belehren, vertrug es sich schlecht, dafs er sie schriftlich weitergab. Interessant ist auch sein Rendezvous mit Abaka. Er soll ungern zu ihm gegangen sein, aber der Grofs-Chân forderte sein Erscheinen zu dringend. Als er dann auf des Herrschers Verlangen ihm einen schönen Spruch über einen guten Fürsten improvisiert habe, habe Abaka weinend gefragt, ob er ein solcher sei. Diese Thränen, zu denen man zunächst gar keinen Grund einsieht — denn so sentimental war ein Mongole nicht, dafs er aus Rührung über einen moralischen Spruch geweint hätte, und wenn er ihn auch direkt aus einem Munde wie demjenigen Saadîs hörte — deuten darauf hin, dafs die ganze Geschichte wahr sein wird. Abaka ist am Delirium tremens gestorben, wie Aug. Müller so hübsch aus der von den Historikern ganz ernsthaft überlieferten Geschichte erkannt hat: «Eines Abends glaubte er in seiner Trunkenheit einen schwarzen Vogel vor sich zu sehen. 'Weg mit dem schwarzen Vogel!' rief er, aber soviel die Leibwachen auch spähten, war von einem schwarzen Vogel nichts zu sehen. Auf einmal schlofs er die Augen und gab, auf goldenem Throne sitzend, den Geist auf.» Nun, Säufer haben im sogenannten «grauen Elend» bekanntlich gern melancholische Anwandlungen, in denen sie plötzlich in Thränen ausbrechen. Das ist offenbar auch der Kern des rührenden Zusammentreffens von Abaka und Saadî.

Im übrigen ist Saadî eine der edelsten Erscheinungen der ganzen orientalischen Litteratur, seinen Namen führt noch heute jeder Muslim mit Ehrfurcht im Munde. Dem Alter nach steht er um einige Jahre hinter Ferîdeddîn Attâr zurück, sonst ist er aber in jeder Beziehung der Patriarch unter den persischen Dichtern, von einem Ansehen, das sich dem unseres Goethe vergleichen läfst. Respektlose Äufserungen, wie der Vers seines jüngeren Zeitgenossen Dschemâleddîn Kâschî:

«Dafs Sa'dî still im Winkel safs,
War, weil er schwach und kraftlos ward»

sind selten.

Aus seinen «politischen Gedichten», wie Rückert verdeutscht hat, greifen wir hier als Probe die Kasside auf den Atabegen Seldschuk im Namen der Stadt Schîrâz heraus, die trotz aller

Lobeserhebungen doch die Würde bewahrt. Bei der Bezeichnung «politisch» darf man übrigens nicht etwa an Anastasius Grüns

«Politisch' Lied, du Donner, der Felsenherzen spaltet!»

denken, nicht an Freiheitsgesänge; denn diese Seite dichterischen Empfindens geht dem Muhammedaner völlig ab, der nur für die despotische Monarchie Verständnis hat und sie als die einzig mögliche Regierungsform ganz in der Ordnung findet, mag sie ihn auch noch so hart drücken. Höchstens den Trost vermag auch Saadî nur in solchem Falle zu geben:

«Der Bedrücker ist der Wespe gleich,
Jammern macht er manchen armen Tropf.
Warte, bis er eines Tages fällt,
Dann tritt man mit Füfsen ihm den Kopf» (Rückert).

Es sind vielmehr Lob- und Trauergedichte auf politische Persönlichkeiten und eine Art Fürstenspiegel, die als «politisch» zusammengefafst sind.

«Nun ist das Volk von Schîrâz von Gott beglückt genug,
Zu ruhen unter'm Fittig des Adlers hoch von Flug.
Zur Freudenzeit der Herrschaft des Fürsten tugendsam,
In dessen Schirm einträchtig der Wolf ist und das Lamm.
Muzaffereddîn Seldschuk, ob dessen Tugend heut'
Die Seelen Abû Bekers und Tekles[1] sind erfreut.
In dir hat Gott dem Volke ein solches Heil verlieh'n,
Dafs jedes sonst verlieh'ne dagegen klein ihm schien.
Dich rächt an deinem Feinde der Gang der Welt: ihm fällt
Auf's Haupt der Stein, den trotzig er wirft an's Himmelszelt.
Die Wunderkraft der Rechte von Moses, Amrans Sohn,
Spricht mächtig allem Zauber und Trug der Zaubrer Hohn.
Dein Leben soll begleiten der Frommen treu Gebet;
In Fârs ist fromme Treue zu Hause früh und spät.»

Ein Ghazel (im Original) aus den «Süfsigkeiten»:

«Nun Rosengeruch und Vogelgesang,
Tage der Lust und Flurengang.
Herbst Kämmerer hatte die Blätter gestreut,
Lenz Maler hat nun den Garten erneut.
Wir haben nicht Lust, in den Garten zu gehn,
Frühling ist überall, wo wir dich sehn.
Nach Schönen zu blicken, verpönt ist es, traun,
Doch nicht mit solchem Blick, wie wir schaun.
Der Schöpfung Geheimnis, so klar ist das
In deinem Antlitz wie Wasser im Glas.

[1] Seine Vorgänger auf dem Throne.

Um dich mit dem rechten Auge zu sehn,
Möcht' ich des linken verlustig gehn.
Welch' Herz kein Gepräge vom Siegelstein
Der Lieb' annimmt, ist ein Ziegelstein.
Mich hat verbrannt mit Haut und Schopf
Das Feuer unter der Sehnsucht Topf.
Das Klagen Saadîs ohne Mafs,
Sie sagen, wider Vernunft ist das.
Der weifs es nicht, in welcher Flut
Wir stecken, der draufsen am Ufer ruht» —

der Gedanke der letzten Zeilen wieder bei Hâfiz oben S. 121, letzter Vers.

Aus den «Vierzeilern»:

«Wer sündiget und meint, dafs er recht thut,
Der spiegelt sich in seinem Fleisch und Blut.
Bestärk' ihn nicht, er sei auf rechtem Pfade:
Der schiefe Spiegel zeigt das Bild nicht g'rade.»

«Sie sagen mir: die Luft des Maien ist angenehm,
Rosenduft und Gesang im Freien ist angenehm,
Die grüne Flur, der blaue Himmel; allein ich bin
Allein, da all das nur zu zweien ist angenehm.»

«Wer seinen Blick nach jedem Antlitz wendet,
Ist vor dem Blick Einsichtiger geschändet!
Der Kadi mag zwei Liebchen wohl erlauben,
Ein Liebchen aber ist der Liebe Glauben.»

«Jeder Pinienwuchs, der mir vorüberwallt,
Dauernd hängt mein Herz an seiner Wohlgestalt.
Da ich jung nicht wieder werden kann, warum
Säh' ich mich nicht wenigstens nach Jugend um?»

Aus den «Ghazelenbruchstücken» (Kit'äs):

«Schilt den Mann nicht, der vor Fürsten nieder
Krümmt den Rücken und aufrichtet wieder.
Wo du dich zu Tische setzen gehest,
Fordert man auch, dafs zu Dienst du stehest.
Da du nicht bezahlen kannst die Huld,
Bleibst du unterthänig in der Schuld.»

«O der du baust auf Gottes Segen,
Lafs nur den Segen seinen Lauf gehn.
Wie fruchtbar immer sei der Regen,
Wo du nichts säest, wird nichts aufgehn.»

«Verlier' die Zeit nicht, Äufsres zu studieren,
Als nur soweit dich's mag zu Innerm führen.
Wirf weg das Äufsr' und sei des Innern froh,
Denn dies ist Korn und jenes lauter Stroh.
Mag Hippokrat die Weberei nicht kennen,
Man wird ihn eben keinen Weber nennen.»

«Ob du von Tugenden ein Schacht seist und ein Meer,
Wenn du nicht Menschenlieb' erwirbst, so bist du leer.»

«Mir ist's erlaubt, die Schönheit anzublicken,
Weil ich in allem Schönheit kann erblicken.
Zwei Augen jedem Haupt sind aufgethan,
Doch du siehst Bilder, ich den Bildner an.»

«Der Gesell, der ruchlos hingebracht sein gottlos Leben,
Thut bereuend einen Eidschwur bei des Tods Erstarren:
Ich bekehre mich und sündigen will ich nicht weiter.
Ja, du kannst's nicht weiter, habe dich nicht selbst zum Narren!»

Aus den «Einzelversen»:

«Auch wo der Zahn fehlt, kaut man Brot zur Not;
Das Unglück ist, wo fehlt zum Kau'n das Brot.»

«Wie sich einer giebt, mufst du ihn fassen,
Mufst mit der Gesellschaft stimmen oder sie verlassen.»

«Um einen zu verbinden, einen andern kränken,
Ist nicht wohl denken.»

«Als Throngeschenk vor Salomo das Bein
Von einer Heuschreck' bringen, ist nicht fein:
Doch ist's verdienstlich für ein Ameislein» —

nach einer im Orient sehr beliebten Parabel.

Deutsche Übersetzungen: Bostân von Graf, Jena 1850; von Schlechta-Wssehrd, Wien 1852; Rückert, Leipzig 1882. Gulistân von Olearius (Persianisches Rosenthal), Schleswig 1654 und 1660; Dorn (Drei Lustgänge aus Sadis Rosenhain), Hamburg 1827; Wolf, Stuttgart 1841; Graf, Leipzig 1846. Dîwân: Auszüge von Graf in der Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 9 S. 92—135 (1855), Bd. 12 S. 82—116 (1858), Bd. 13 S. 445—467 (1859), Bd. 15 S. 541—576 (1861), Bd. 18 S. 570—572 (1864); Rückert, Aus Saadis Diwan, Leipzig 1893 und Saadis Politische Gedichte, Berlin 1894; Bacher, Aphorismen und Sinngedichte, Strafsburg 1879.

Von den zahlreichen mystischen und didaktischen Werken, die sich — abgesehen von den direkten Kommentaren — ent-

weder (und diese bilden weitaus die Mehrheit) an die Richtung Sanâjî-Nizâmî («Schatzhaus der Geheimnisse»)-Mäthnäwî oder an Saadî anschliefsen, nennen wir hier nur einige der bekanntesten, doch haben auch sehr viele andere eine hohe Berühmtheit erlangt. Einerseits Irâkîs († 1287 oder 1289) «Strahlen» oder «Funken», zu denen auch Dschâmî einen Kommentar geschrieben hat, Machmûd Schebisterîs «Rosenbeet des Geheimnisses» (1317), Auhadîs «Becher des Dschemschîd» (1332/3), Kâsim-i Anwârs († 1356) «Freund der Mystiker», sowie Dschâmîs «Geschenk der Freien» (d. h. der erwählten Mystiker, 1481), sein «Rosenkranz der Frommen» und seine «Goldkette» (1485); andererseits Dschâmîs «Frühlingsgarten» (1486), aus dem der siebente Abschnitt, kurze Biographieen persischer Dichter nebst einzelnen Versen von ihnen, am meisten gelesen wird.

Deutsche Übersetzungen: Aus Schebisterîs «Rosenbeet der Geheimnisse», Dschâmîs «Geschenk der Freien» und «Frühlingsgarten» in Tholucks Blütensammlung S. 192—224, 297—309; Schebisterî von v. Hammer, Pest und Leipzig 1838; Dschâmîs Frühlingsgarten von v. Schlechta-Wssehrd, Wien 1846 (mit pers. Text), Bruchstücke daraus von Rob. Hamerling im Triester Gymasialprogramm 1856, endlich einige Stücke aus dem «Rosenkranz der Frommen» von Rückert in den Jahrbüchern der Litteratur, Bd. 40 (1827) S. 212.

Die besondere Verherrlichung Muhammeds und der Imâme spielt in der lyrischen Poesie keine so bedeutende Rolle, als man vielleicht erwarten könnte. Da jedes Mäthnäwî in der Einleitung eine längere oder kürzere Lobpreisung des Propheten enthielt (s. oben S. 70), so war damit schon reichlich Gelegenheit gegeben, den Stifter der Religion dichterisch zu feiern. Doch haben nicht wenige Dichter ihm, Fâtime, Alî, Hassan und Hussein, sowie anderen Imâmen eigene Hymnen gewidmet. Zu höherem Ruhme haben es aber nur wenige derselben gebracht. Zu nennen wären von solchen Kisâjî im Alter (S. 77), sowie Kassiden von Dschâmî.

FÜNFTES KAPITEL.

Die romantische Erzählungsdichtung.

Gewöhnlich bezeichnet man die Dichtungen, welche wir in diesem Abschnitte behandeln wollen, als romantische Epen. Das sind sie aber eigentlich nicht, sondern vielmehr Liebesromane in Versen, die allerdings die epischen Formen nachahmen. Firdausîs «Jûsuf und Zuleichâ» und Unçurîs «Wâmik und Adhrâ», die ältesten uns erhaltenen Werke dieser Gattung — jenes völlig, dieses nur in Bruchstücken — haben wir bereits erwähnt (S. 80, 108). Firdausî hatte schon zwei Vorgänger gehabt, von deren Gedichten aber nichts auf uns gekommen ist. Wie das Epos die Heroen der Vorzeit besang, so die romantische Dichtung berühmte Liebespaare. Bereits die altpersische Zeit hat solche Liebesepisoden aufzuweisen. Die Sakenkönigin Zarinaea und Stryangaeus (Strygalius), die Prinzessin Odatis und Prinz Zariadres, der Bruder des Hystaspes, waren bekannte Liebespaare. Der letzteren Geschichte kehrt in der Liebe der römischen Kaiserstochter Katâjûn zu dem Prinzen Guschtâsp im Schâhnâme wieder. In neupersischer Zeit sind es nun bestimmte Stoffe, die immer wieder von neuem mit Vorliebe behandelt werden. Gewisse typische Züge sind allen gemeinsam, so verlieben sich die Paare meist ineinander, ohne dafs sie sich je zuvor gesehen haben, auf einen Traum oder eine Beschreibung hin; die Liebe ist so übermächtig, dafs die keusche, sittsamst erzogene Jungfrau dreist das Äufserste wagt. Diese Erzählungen galten den Persern als ewig jung und schön, eine Empfindung, die wir schwerlich so grundsätzlich mit ihnen teilen werden. Neben Figuren aus der altpersischen Heldensage sind es dann auch islamisch-arabische Paare, die sich besonderer Beliebtheit erfreuen. Von Stoffen aus der ersteren sind am berühmtesten der Sassanidenkönig Chosrau und seine Gemahlin, die schöne Armenierin Schîrîn oder auch Schîrîn und ihr Geliebter, der Baumeister Ferhâd. Ethé zählt bis in das 19. Jahrhundert hinein 21 Bearbeitungen auf, wozu noch die eine oder die andere hinzukommen werden (z. B. von Sandschar aus Kâschân). Ferner Bechrâm Gôrs sieben oder acht Liebschaften (zehn Bearbeitungen). Dafs die bekannten Episoden Zâl und Rôdâbe oder Bêschen und Menêsche keine neue Behandlung erfahren haben, erklärt sich daraus, dafs sie bereits

im Schâhnâme vom Dichter erschöpft worden sind, während Bechrâms Amouren dort nur mehr angedeutet sind und zahlreicher Variationen fähig waren; in Chosrau und Schîrîns Liebe war Ferhâd dort noch gar nicht eingetreten. Zu dem zweiten Kreise gehören Jûsuf und Zuleichâ (nach Firdausî dreizehn neue Bearbeitungen), Wâmik und Adhrâ (siebenmal, Unçurî eingeschlossen — die Angabe, dafs der Stoff ursprünglich aus dem Pechlewî stamme, ist wegen der rein arabischen Namen unwahrscheinlich), Leilâ und Madschnûn (achtzehnmal).

Die häufige Wiederholung des gleichen Stoffes ist kein Zeichen besonderer Originalität. Den Dichtern war der Stoff aber nur Mittel zum Zweck, nämlich ihre Kunstfertigkeit zu zeigen. Nicht was man zu sagen hatte, war die Hauptsache, sondern wie man es sagte; wufste man nichts Neues zu sagen, so sagte man eben das Alte wieder. Wir dürfen daher auch einen Dichter, der Weisheitslehren und Sprüche gut in Verse zu kleiden verstanden hat, nicht schon um deswillen als einen grofsen Ethiker ansprechen. «Gute Ratschläge» zu geben und selbst nach ihnen zu leben, sind nicht nur in Persien zwei verschiedene Dinge. Die meisten romantischen Werke gehören dazu nicht mehr der Glanzperiode der persischen Dichtkunst an, sondern sind die Schöpfungen von Epigonen, welche nichts Besseres wufsten, als nur die alten Meister nachzuahmen. Aber das bedauernswerte Publikum, das sich diese ewigen Wiederholungen gefallen lassen mufste? Nun, *volenti non fit iniuria.* Die Perser haben sich nicht darüber beschwert; der gute Magen, mit dem sie den stetigen Zuckerkand der Liebeslyrik und überhaupt die schön gedrechselten, konventionellen Phrasen und Bilder ihrer gesamten Kunstpoesie immer wieder zu verdauen vermocht haben, hat sich auch an zwanzig und mehr «Schîrîns» (die meisten hiefsen besser gleich Schîrînîs, d. i. «Leckereien» — Schîrin bedeutet auf Persisch «die Süfse») und ähnlichem nicht verdorben. Dafs viele dieser Dichtungen nur eine sehr geringe, zum Teil wohl gar keine Verbreitung gefunden haben, kommt als mildernder Umstand nicht in Betracht: die Dichter hätten sich ganz gewifs die Stoffe nicht gewählt, wenn sie nicht auf ein so lebhaftes Interesse für sie hätten rechnen können. Etwa zu verfolgen, wie weit ein Individualitätchen hier und da einen neuen selbständigen Zug in «Jûsuf und Zuleichâ» oder «Ferhâd und Schîrîn» hinein-

gebracht habe, lohnt kaum der Mühe und kann schwerlich jemanden reizen, wo soviel wichtigere Fragen in der persischen Litteraturgeschichte der Beantwortung harren.

Die meisten romantischen Epiker nach Firdausî und Unçurî sind Nachahmer Nizâmîs. Doch diesem Meister ging noch ein anderer Dichter voran, der eine ganz eigenartige Stellung einnimmt, Fachreddîn aus Gurgân (geboren um 1048). Er besingt in einem langen Gedichte von gegen 9000 Beits die Geschichte eines Königs Môbed von Merw und seiner Gemahlin Wîs. Wîs' Mutter war die schöne Schechrô, die Königin von Mâh (Medien), die Môbed zuerst geliebt hatte. Da sie aber bereits verheiratet war, als er sie kennen lernte, so läfst er sich ihre noch ungeborene Tochter verloben. Diese wird, zur schönsten Jungfrau erwachsen, nach verschiedenen Hindernissen gezwungen, die Gemahlin des viel älteren Môbed, der ihr Vater sein könnte, zu werden. Wîs hat ihm schon im voraus angekündigt, dafs er keine Freude an ihr erleben werde, und betrügt ihn nun mit seinem jüngeren Bruder Râmîn. Das ganze Gedicht dreht sich um die fortgesetzte Täuschung des leichtgläubigen Gatten. Der Dichter zeigt uns den gehörnten Ehemann in allen möglichen Situationen, wie es Boccaccio nicht besser vermocht hat, und mit der gleichen Naivetät wie der Italiener. Der verliebte Alte ist mit Absicht komisch geschildert, er scheint nur dazu da zu sein, von der Jugend genasführt zu werden. Sogar Gott wird von den Liebenden als Helfer in die Sache hineingezogen: die fast in flagranti ertappte Wîs entschuldigt ihren Aufenthalt im Rosenhain statt im Frauenhause damit, dafs ein Engel sie dorthin getragen habe — und der einfältige Mann glaubt alles. Trotzdem er schliefslich an Wîs' Untreue nicht mehr zweifeln kann, setzt er den Nebenbuhler in die höchsten Stellungen ein. Da wird dieser zur Abwechslung seiner Geliebten eine Zeit lang untreu. Er vermählt sich mit einer anderen jungen Prinzessin, kehrt aber schliefslich reuig in die Arme seiner alten Liebe zurück, die ihm alles verzeiht. Zuletzt kommt Môbed auf der Jagd um, Râmîn wird sein Nachfolger auf dem Throne, regiert lange Jahre mit Wîs und beglückt alle seine Unterthanen.

Wir haben hier eine altiranische Volkssage, in welcher der historische Hintergrund nicht mehr zu erkennen ist. Merw ist mächtiger als Medien, sein König ist der Herrscher der Welt,

das setzt also eine alte Zeit voraus. Daſs er den Namen Môbed führt, scheint auf priesterliche Tradition zu deuten. Zu einer solchen passen auch die langen Moralpredigten über die schrecklichen Folgen des Meineides und anderer Sünden, was nicht hindert, daſs falsche Eide alle Augenblicke geschworen werden. Wieviel der Dichter Eigenes dazugethan hat, können wir nicht bestimmen. Er erzählt, seine Quelle sei eine prosaische Bearbeitung einer Pechlewîschrift gewesen, jedenfalls hat er den Stoff nicht gänzlich erfunden. Eine Heirat zwischen Bruder und Schwester, ein Feuerordal u. a. sind sichtlich alte Züge der Sage. Die sinnliche Liebe spielt in dem Gedichte die allbeherrschende Rolle,. in einer Weise, wie in keinem zweiten gröſseren Werke der neupersischen Litteratur. Der Mangel jeglicher Moral ist einzigartig, aber eine Burleske ist es darum doch nicht. Pizzi sieht es als eine solche und als das Werk eines ganz untergeordneten Dichterlings an, doch schieſst er damit weit über das Ziel hinaus. Das Genre des Schâhnâmes ist allerdings ein ganz anderes. Schon das Metrum scheidet es von diesem. Statt des feierlichen Mutakâribs, das noch Unçurî in «Wâmik und Adhrâ» verwendet hatte, haben wir hier ein anderes, und so haben auch alle späteren Romantiker das Firdausîsche vermieden, das nur dem wirklichen Epos verblieb. In Ausmalung der sinnlichen Liebe war schon Firdausî in «Jûsuf und Zuleichâ» gelegentlich vorangegangen, in weniger reinen Händen muſste das heikle Thema leicht verrohen. Fachreddîns Gedicht ist gewiſs gerade wegen der Raffiniertheit seiner Frivolität eine Schöpfung der Kunstpoesie, als eines der frühesten der Gattung noch mit den Auswüchsen und Unvollkommenheiten, die feinerer Geschmack dann beseitigte. Und direkt unanständig ist es nie, was bei dem Produkte eines Proleten doch gewiſs zu erwarten gewesen wäre. Mindestens zwei Stellen, die «einen Hauch von Poesie und Anflug von Schönheit» aufweisen, giebt auch Pizzi zu, bei weniger Voreingenommenheit, als er zeigt, wird man noch beträchtlich mehr finden. Fachreddîn war kein Firdausî, seine Sprache und sein Stil sind weit davon entfernt, meisterhaft zu sein, auch weniger Breite wäre seinem Werke sehr nützlich gewesen. Die Perser selbst schätzen ihn und bewundern «Wîs und Râmîn», als eine Burleske haben sie es nie angesehen. Übrigens läſst die Überlieferung des Textes manches zu wünschen übrig, sicherlich

fallen nicht alle Unebenheiten darin dem Dichter zur Last. Graf hat in der Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 23 (1869) S. 375—433 den Inhalt des Gedichtes ausführlich angegeben und auch einzelne Stücke daraus metrisch übersetzt.

Der gröfste romantische Erzähler Persiens, Nizâmî, hatte, wie wir gesehen haben, als Mystiker begonnen (S. 160). Von den beliebten Stoffen der Romantik hat er drei, nämlich Chosrau und Schîrîn, Leilâ und Madschnûn und Bechrâm Gôrs sieben Liebesabenteuer zuerst in die Kunstpoesie eingeführt. Der fromme Asket wählte sich lauter heidnische, nichtkoranische Gegenstände, aber er «setzte dabei das Götzenbild in die Ka'ba», d. h. er verstand es, zwar in unaufdringlicher, aber doch nicht mifszuverstehender Weise den Islâm im Gegensatz zu den ketzerischen Religionen der Helden seiner Gedichte als die einzig wahre hinzustellen.

«Leilâ und Madschnûn» ist eine Beduinengeschichte. Zwei Liebende verschiedener Stämme werden durch Familienfeindschaft getrennt und Leilâ an einen ungeliebten anderen Jüngling verheiratet. Ihr Geliebter, Madschnûn, wird aus Kummer schwermütig und vergräbt sich in die Wüste. Da stirbt Leilâs Gatte, heimlich genieſsen die Liebenden kurz das höchste Glück, dann müssen sie sich wieder trennen. Leilâ stirbt bald darauf, und Madschnûn folgt ihr gebrochenen Herzens schnell im Tode nach, das Paradies vereinigt nun beide auf ewig. Nur mit wenig Handlung ausgestattet ist die ganze Geschichte sehr sentimental. Doch hat es Nizâmî, obwohl ihm der düstere Stoff anfänglich gar nicht sympathisch war, meisterhaft verstanden, die überschwengliche Liebe der beiden Unglücklichen auf das ergreifendste zu schildern.

Um dem Leser einen Begriff von der Leidenschaft dieser überspannten Menschen zu geben, wählen wir ein Stück aus Graf Schacks Verdeutschung von Dschâmîs gleichnamigem Gedichte, die Parallele zu der abendländischen, mittelalterlichen Minne liegt auf der Hand. Ein Besucher findet Madschnûn in folgender Situation:

«Da, mich verirrend auf meinem Gang,
In eine Wüste, sonnenverbrannt,
Kam ich und durchpflügte tagelang
Mit meinem Fufse den brennenden Sand.

Dem Verschmachten schon war ich nah,
Als ich einen Unglücklichen sah,
Der, wie ein zum Bogen gekrümmter Ast,
Gebeugt schien unter des Elends Last.
Zu seinen Füfsen lag eine Schlinge,
Um die wilden Tiere zu fangen.
Ich sprach: 'Hilf — dafs mir's gelinge —
Zu stillen nach Speise und Trank mein Verlangen.'
'Ach!' gab er zur Antwort, 'den Meinen fern,
Gefloh'n vor den Feinden, welche mir gern
Den Tod bereiteten, hab' ich nicht Trank
Noch Speise. Wie oft schon zu Boden sank
Ich halb verschmachtet, und nur die Dünste,
Auf denen mit ihrem Strahlengespinnste
Die Sonne hinzaubert des Wassers Bild,
Haben den zehrenden Durst mir gestillt.
Nur einige Früchte ohne Saft
Genofs ich, doch gaben sie mir nicht Kraft.
Aber setze dich hier; vielleicht,
Dafs irgend ein Tier die Wildnis durchschleicht
Und in der Schlinge sich fängt. Dann haben
Wir Nahrung, um uns an ihr zu laben!'
Ich setzte mich ihm zur Seite nieder,
Indem ich nach dem Netze blickte.
Da in seine Fäden verstrickte
Sich eine Gazelle; fein waren die Glieder
Des Tierchens. Aus seinem Auge taute
Ein schmachtender Liebreiz, wie aufwärts es schaute.
Gleich einer Huri Locken entquoll
Duft von Moschus ihm wonnevoll.
Kaum dafs der Jäger die liebliche, zarte
Gazelle, die sich gefangen, gewahrte,
So eilt' er zu ihr. Er hielt sie fest
Lange an seine Brust gepreſst.
Die Augen ihr küssend drauf anhob,
Ein Lied er zu singen zu ihrem Lob,
Und als er die zierlichen Füfse der Kleinen
Befreit von den Banden, sprach er zu ihr:
'Auf deine Triften zurück zu den Deinen
Kehre nun, du liebliches Tier!
Du, dessen Auge so sanft, so mild
Meiner geliebten Leila Bild
Vor Augen mir führt — o möchtest geborgen
Du leben vor allen Leiden und Sorgen!'
Also rief er. Da fing eine zweite
Gazelle sich in des Netzes Fäden,
Und eine dritte noch, die er befreite.

Ich aber sagte: 'Einer jeden
Schenkst du die Freiheit. Und meines herben
Schicksals nicht denkst du? Vor Hunger sterben
Muſs ich. Sage mir, was es frommt,
Wenn jede Rettung, sobald sie uns kommt,
Du von dir weisest?' 'Nicht zu erfüllen',
Sprach jener, 'vermag ich deinen Willen.
Wenn ein anderes Tier in den Netzen
Sich finge, du dürftest an ihm dich letzen.
Doch diese reizenden Bergesrehe,
Diese Gazellen, jag' ich allein,
Damit einen Augenblick in der Nähe
Meiner Leila ich glaube zu sein,
In ihren Augen den Wiederschein
Von meiner Geliebten Blicken sehe.
Nachdem ich das flüchtige Glück genossen,
In ihnen zu schauen der Herrlichen Bildnis,
Send' ich zurück sie in die Wildnis,
Welcher die holden Geschöpfe entsprossen.
Glaube! Des grimmen Hungers Nagen
Hab' ich so sehr, wie du, zu ertragen.
Nur von wilden Beeren mich nähr' ich,
Die Wurzeln des Bodens einzig verzehr' ich.
Aber wie könnt' ich ein Tierchen morden,
Durch das mir so süſse Tröstung geworden?'
Er redete noch, als in dem Geschling
Eine vierte Gazelle sich fing.
Diese, dacht' ich, soll nicht mir entrinnen
Und hatte den Dolch schon gezückt zum Stoſs.
Doch schon aus des Netzes Verstrickung los
Hatt' er sie gemacht. Er drückte, in Sinnen
Vertieft, den Mund auf die Flüchtige, Scheue,
Herzte und küſste sie auf's neue,
Und trieb sie dann in die Freiheit von hinnen.
Weil ich von einer solchen Jagd
Nichts hoffen durfte, verlieſs ich vor Nacht
Noch jene Wildnis und dachte: als sicher
Gilt mir, daſs Keis (Madschnûn) dies nur sein kann.
Gleich diesem ist er ein jugendlicher,
Schöner und schlankgebauter Mann:
Aber durch Liebe, Wahnsinn bethört —
Wie ich oftmals sagen gehört.»

In ein ihm weit mehr zusagendes Gebiet führte Nizâmî dann wieder sein nächstes Werk «Die sieben Schönheiten» (eigentlich «Bilder», wie man auch im Deutschen etwas besonders Schönes als

«wie gemalt» bezeichnet). Bechrâm Gôr ist der persische Don Juan, schon im Schâhnâme spielen seine immer lustigen Liebesabenteuer eine Rolle. Eine der sieben Prinzessinnen, Töchter der Kaiser von China und Konstantinopel, der Könige von Chwârezm, Rufsland, Marokko, Indien, sowie eine Tochter aus altiranischem Königsstamme, ist das Vorbild für Turandot geworden, deren Geschichte Schiller nach Gozzis Märchen in seinem Lustspiel behandelt hat.

In allen drei Gedichten ist die Erzählung stark lyrisch gefärbt. Das verlangte schon der Stoff. Da die Liebe überall den Grundton abgab, so war eine kraftvolle epische Form nicht am Platze. Das gilt für alle Gedichte der Gattung. Eine solche stand Nizâmî auch gar nicht zu Gebote, wie er in seinem «Alexanderbuche» beweist, das er als ein wirkliches Epos gedacht hatte, was schon die Wahl des eigentlichen epischen Metrums zeigt. Die Kunst ist in allen dreien eine aufserordentliche, ja sie sind direkt künstlich, allerdings im besten Sinne des Wortes. Nizâmî war kein Höfling. Zwar hat er alle seine Werke Fürsten gewidmet, um den Unterhalt seines Lebens zu gewinnen. Doch war der klingende Lohn stets nur ein bescheidener, da er sich nicht zu den üblichen Extraschmeicheleien in besonderen Lobgedichten verstand. Er hat nicht am Hofe sondern in bescheidener Stille und Zurückgezogenheit gelebt, seine Poesie hat aber etwas aristokratisch Vornehmes und strömt Hofluft aus. Ihre Feinheiten konnten am ehesten in den feinsten höfischen Kreisen auf Verständnis rechnen und waren von dem Dichter von vornherein auf diese berechnet. In der Turandotepisode handelt es sich bei Nizâmî nicht um drei Rätselfragen, sondern um drei symbolische Handlungen, deren Sinn der Freier verstehen mufs. Und wie künstlich geht es dabei zu! Aus der Erklärung, welche die Prinzessin zum Schlufs ihren Eltern, die den ganzen Vorgang auch nicht verstanden haben, giebt, mag der Leser entnehmen, wieviel Geist dazu gehörte, die geistreiche Jungfrau zu erringen (dieselbe Weise hat übrigens auch schon das Schâhnâme in der Episode zwischen Alexander dem Grofsen und dem indischen Weisen):

«Und sprach: Wenn Einsicht mir zuförderst eingeflöfst,
Dafs ich die Perlenschnur vom Ohrgehänge löst',
So meint' ich durch der beiden Perlen glanzvoll Bild,
Dafs mir das kurze Leben nur zwei Tage gilt;

Fügt' er zu diesen zwei noch andre drei hinzu,
Vergeht's bei fünfen selbst nach ihm im schnellsten Nu.
Wenn Zuckers eine Handvoll ich auf sie gestreut,
Durch Zucker diese Perlen gleichsam eingeweiht,
So ist, nach mir, an Sinnenlust das Leben reich,
Den Perlen wie dem Zucker in der Mischung gleich.
Da aber Alchymie und Zauberformel lehrt,
Wie bei der Scheidung man am richtigsten verfährt,
So hat der schon, der Milch auf beides reichlich goſs,
Wodurch das eine blieb, das andre schnell zerfloſs,
Erklärt, daſs Zucker, wenn man ihn mit Perlen mischt,
Durch einen einz'gen Tropfen klarer Milch verlischt.
Wenn ich aus seinem Napf den Zucker dann verschlang,
Verstand ich mich zum Milchgericht zeitlebens lang;
Und durch den Ring, den ich für seine Hand gesandt,
Hatt' ich mich willig schon zur Ehe ihm bekannt.
Er aber sagte mir durch diesen Edelstein,
Er werd' ein Gatte mir gleich einer Perle sein.
Ich legte diesen Schmuck von Perlen hurtig an,
Und trat damit vor ihn als seine Gattin dann.
Wenn er nach der Betrachtung beider Perlen drauf —
Und eine dritte weist die Welt nicht weiter auf —
Den himmelblauen Stein in seine Hand gelegt,
So hatt' zum Engel sich die Lust in ihm erregt.
Wenn ich sofort zum Schmuck den Stein mir einverleibt,
So ist's des Herzens gleiche Stimmung, die mich treibt,
Und wie an meiner Brust des Siegelringes Stein,
So wird in meinem Schatz sein Ring ein Kleinod sein.«
(v. Erdmann).

Der Hergang war also — es dürfte gar nicht so überflüssig sein, ihn noch ausdrücklich zu wiederholen — der folgende gewesen: Die Prinzessin hatte ihrem Freier zwei Perlen aus ihrem Ohrgehänge zugesandt, zu denen dieser drei eigene hinzufügte. Darauf hatte sie alle fünf mit Zucker bestreut, er Milch darüber gegossen. Sie trank die Milch aus und gab ihm zugleich einen Ring, ein Geschenk, das er durch eine Perle erwiderte. Sie entnahm eine ähnliche ihrem Halsbande, worauf er noch einen blauen und einen kleineren Edelstein dazuthat, welche sie als Schmuck an Ohr und Finger anlegte.

Im «Alexanderbuche» wollte Nizâmî dem Schâhnâme ein Epos an die Seite stellen, das einem bisher noch nicht genügend behandelten Stoffe zu seinem Rechte verhelfe. Im allgemeinen folgt er im Verlaufe der Ereignisse Firdausî, doch hat er daneben

auch noch andere Quellen benutzt. Aber er verfährt recht willkürlich mit der Überlieferung. Alexander stammt bei ihm mütterlicherseits aus dem Geschlechte Abrahams, ist also ein Jude. Er zerstört die persischen Tempel, verbrennt die heiligen Bücher, löscht die geweihten Feuer aus, läfst zahllose Priester umbringen, alles mit der vollen Billigung des Dichters, dem jedes alte Nationalgefühl abgeht. Das ist in den anderthalb Jahrhunderten seit dem Tode des grofsen Patrioten Firdausî unter dem Druck des Islâms gänzlich verloren gegangen, und kein Dichter, der altnationale Stoffe behandelt, hat je wieder auch nur eine Spur davon gehabt. Dafs Nizâmî im Grunde seines Herzens doch kein rechter Epiker ist, zeigt sich vor allem im zweiten Teile, wo der bisherige Welteroberer zum Philosophen und Propheten wird, dessen Thaten alle eine mystische Bedeutung haben, mutatis mutandis ein persischer Faust. Er disputiert mit sieben Weisen, Aristoteles, Thales, Apollonius von Tyana, Sokrates, Porphyrius, Hermes Trismegistos und Plato, durchreist die ganze Welt, macht eine Fahrt zum Lebensquell, kurz das Gedicht verliert sich unter aufserordentlicher Breite völlig ins Spekulative. Der alte Nizâmî ist wieder zu der Mystik seiner Jugend zurückgekehrt. In eine Lobpreisung des einsiedlerischen, beschaulichen Daseins, das der Dichter selbst immer geführt hat, klingt das Alexanderbuch aus; Alexanders Sohn verzichtet auf den väterlichen Thron und wird Eremit. Rückert hat den Abstand im Stil zwischen dem Königs- und Alexanderbuche fein zum Ausdruck gebracht. Jenes hat er in markigen, kurzen Zeilen, dieses in wohlgebauten, kunstvollen, gleichmäfsigen Strophen verdeutscht. Der Kraft dort steht hier die Zierlichkeit gegenüber. Das Epos ist zum Nippes geworden.

Alexander vor dem todwunden Dârâ (Darius).

«Er forschte nach dem lichten Weltenpreis,
Wo er den Schlafort hab' im blut'gen Schweifs.
Die beiden Frevler[1] führten ihn den Pfad,
Sie führten ihn zu ihrer Frevelthat.
Des Fürsten Leib sah er in Blut und Staube,
Sah umgestürzet die Kejânenhaube,
Suleimân (Salomo) liegend unter'm Fufs der Ämse,
Erlegt den Elefanten von der Bremse,

[1] Zwei persische Hauptleute, die auf Belohnung durch Alexander rechnend ihren König meuchlerisch niedergestochen hatten.

Vom Schlangenknoten Bechmens Arm umschürzt,
Isfendijâr der ehr'nen Burg entstürzt,
Ferîdûns Lenz, Dschemschîdens Rosenbeet
Des Grames Raub, vom Herbstwind abgemäht,
Vom königlichen Stammbaum Keikobâds
Das letzte Blatt, verweht im Staub des Pfads.
Sikender (Alexander) stieg von seines Rosses Rücken,
Sich zu des Helden Lager hinzubücken,
Hin, wo der König lag, von Blut beschwemmt,
Er löste ihm das Königspanzerhemd.
Auf seinen Schofs das Haupt des Matten legt' er,
Auf lichten Tag den nächt'gen Schatten legt' er.
Geschlossnen Augs, der Wunde, schlummertaub,
Sprach: 'O steh auf von diesem Blut und Staub!
Lafs mich! Es hat mein Herz die Kraft verlassen,
Das Licht hat meiner Kerze Schaft verlassen.
Geschick hat mir die Seiten aufgerissen,
Vom Saitenspiel den Saitenlauf gerissen.
Gerissen ist in mein Gewölk die Kluft,
Es strömt hervor der blut'ge Schwerterduft.
O thu' am Fürstenhaupte keine Schmach!
Zerbrich mich nicht, den schon die Welt zerbrach.
Willst du die Hand nach meinem Staub ausstrecken,
Die Hand nach der Kejânenhaub' ausstrecken,
Halt ein die Hand! Denn Dârâ liegt vor dir,
Dârâ, der helle Tag, versiegt vor dir.
Da meiner Sonnen Angesicht wird trüber,
O, einen dunklen Schleier wirf mir über.
Schau' einen Fürsten nicht in der Erniedrung,
Den Königsfalken in der Schmach Entfiedrung!
O, gieb nicht in die Hand des Spottes mich,
O, gieb in die Erbarmung Gottes mich!
Ich bin's, der diese Welt im Arme hält,
Nicht rüttle mich, du rüttelst diese Welt.
O lafs mich, dafs mich süfser Schlummer fasse,
Luft meinen Hauch, Staub meinen Kummer fasse,
Rück' nicht mein wundes Haupt von seinem Kissen!
Des Himmels Wölbung wird von Schmerz zerrissen.
Die Zeit kommt unverhofft mit mir zu Thal;
O lafs mich, dafs ich schlummre süfs einmal!
Willst du die Krone rauben meinem Haupte?
O wart' ein Kleines, bis der Tod sie raubte!
Da ich mich nun entgürte dieses Reiches,
Willst du mein Schwert? Nimm's hin! Mein Herz? Ich reich' es.'»

Dieser langen, wohlgesetzten Rede des Sterbenden folgt eine ebensolche Antwort Alexanders und weiteres Gespräch, bis Dârâ

stirbt. Schon Firdausî hat die Szene im Schâhnâme ähnlich behandelt, aber schlichter und darum ergreifender.

Seine «fünf Schätze» vereinigte Nizâmî zu einem «Fünfer» und führte damit einen Brauch ein, der nachmals häufig nachgeahmt worden ist. Überhaupt ward Nizâmî das Vorbild für die gesamte spätere Romantik. Der bedeutendste persische Dichter Indiens, Emîr Chosrau (1253—1325), dichtete zuerst wieder einen Fünfer, dessen einzelne Stücke ganz denjenigen Nizâmîs nachgebildet waren und einen «Chosrau und Schîrîn», eine «Leilâ und Madschnûn», «Acht Paradiese» (diesmal acht Liebesabenteuer Bechrâm Gôrs), ein mystisches Gedicht «Den Aufgang der Gestirne» und einen «Spiegel Alexanders» enthielten. Kâtibîs († um 1434) geplanter «Fünfer» gedieh nur bis zu einem «Rosenbeet der Frommen» und einer «Leilâ und Madschnûn», derjenige Hâtifîs († 1520) bis zu vieren, nämlich «Leilâ und Madschnûn», «Chosrau und Schîrîn», «Sieben Lustschlösser», «Timurbuch» (dem Alexanderbuche entsprechend). Dschemâli (Anfang des 15. Jahrhunderts) dichtete «Liebe und Schönheit» (Chosrau und Schîrîn), «Der Betrübte und die Verliebte» (Leilâ und Madschnûn), «Die sieben Throne», «Geschenk der Frommen». Dies sind die berühmtesten persischen «Fünfer» Nizâmîscher Art. Daneben findet sich gelegentlich auch einmal ein «Sechser» oder «Siebener», wie Dschâmîs «Sieben Throne» und Zulâlîs († 1616) «Sieben Planeten».

Aus ihrem engen Bannkreise erlöste die romantische Erzählung der schon erwähnte Emîr Chosrau, indem er ihr zuerst auch zeitgenössische Ereignisse, nicht nur die konventionellen Stoffe aus der Vergangenheit zuwies. So behandelte dieser fruchtbare Dichter die tragische Liebesaffaire des indischen Prinzen Chizrchân mit der Tochter des Râdschâs von Gudscherât, ein Beispiel, das bald besonders in Indien Nachahmung fand, wo muhammedanische Dichter nationale Sagen aufnahmen. Auch weitere altiranische Stoffe zog man herein, doch sind diese, wie z. B. des Kirmaners Chwâdschû (1281—1352) «Humâi und Humâjûn» (ein Sohn des alten Königs Hôscheng und eine Tochter des Kaisers von China) durchaus unhistorisch und lediglich freie Erfindungen der Phantasie. Chwâdschûs gesamter «Fünfer» weicht denn überhaupt von der üblichen, durch Nizâmî geschaffenen Norm ab, insofern er zwei Liebesromane, zwei mystisch-

didaktische Gedichte und ein Enkomion auf einen Vezier enthält. Nur wenige der neuen Stoffe sind mehrmals behandelt worden, eine Ausnahme macht hier die Geschichte Sultân Machmûds und seines Lieblingssklaven Ajaz, die fünf Bearbeiter gefunden hat.

Deutsche Übersetzungen: Chosrau und Schîrîn in v. Hammers Schirin, Ein persisches romantisches Gedicht nach morgenländischen Quellen (nur eine Inhaltsangabe, Leipzig 1809); Bechramgur und die russische Fürstentochter (eines der «7 Bilder») von F. v. Erdmann, Kasan 1832 und 1844, 2. Aufl. (mit Originaltext); Alexanderbuch in Auszügen von Rückert im Frauentaschenbuch, Nürnberg 1824, S. 415—496; Bacher, Nizâmîs Leben und Werke, Leipzig 1871, passim; Ethé, Alexanders Zug zum Lebensquell in den Sitzungsberichten der königl. bayer. Akademie der Wissensch. 1871, S. 344—405.

Zu wirklicher Epik haben sich auch diejenigen, welche nach Nizâmî die Alexandersage behandelt haben, nicht erhoben. Auch Emîr Chosrau und Dschâmî, die namhaftesten dieser Dichter, waren keine Epiker. Im Gegenteil verfielen beide noch mehr in einen lehrhaften, philosophierenden Ton, als es schon Nizâmî im zweiten Teile gethan hatte. So verwischte sich mehr und mehr die einst völlig deutliche Grenze zwischen den romantischen Fünferstücken («Chosrau und Schîrîn» u. s. w.) und den moralisch-mystischen («Schatzhaus der Geheimnisse»). Kâtibî († um 1434) dichtete ein Lied zur Verherrlichung der sufischen Liebe zwischen Nâzir («der Sehende») und Manzûr («der Gesehene, Geliebte»); Dschâmî behandelte das Thema der Vereinigung von Seele und Leib in der Erzählung von der Freundschaft der beiden Jünglinge Selâmân und Absâl. Den gleichen oder ganz ähnlichen Stoff wiederholten zahlreiche andere nur unter anderer äufserer Form, so Muhammed Aççâr als «Sonne und (der Planet) Jupiter» (1377), Ârifî als «Ball und Schlägel» oder «Buch der Ekstase» (1438), Hilâlî († 1532) als «König und Derwisch» (übersetzt von Ethé, Morgenländische Studien, Leipzig 1870, S. 197—282), Achlî als «Kerze und Falter» (1489), Zulâlî († 1616) als «Feuer und Salamander», Behâ-eddîn Âmilî († 1621 oder 1622) als «Brot und Konfekt» und «Milch und Zucker» u. a. m. Dschâmî haben wir ferner noch als Verfasser eines «Jûsuf und Zuleichâ» sowie einer «Leilâ und Madschnûn» zu nennen, die begreiflicherweise alle übrigen Nachahmungen Firdausîs bezw. Nizâmîs weit überragen. Beide Ge-

dichte sind in das Deutsche übersetzt worden, das erstere von V. v. Rosenzweig (Wien 1824), das zweite vom Grafen Schack (Orient und Occident, Bd. I, Stuttgart 1890 — daraus die Probe oben auf S. 181 ff. — Chezys französische Übersetzung hatte schon Hartmann 1807 in deutsche Prosa übertragen, der deutschen Romantik ein willkommener Stoff). Es ist interessant, den Gegensatz zwischen Firdausîs und Dschâmîs Behandlung des gleichen Themas zu beobachten. Der groſse Epiker erzählt oder stellt sich doch so, als erzähle er eine wahre Geschichte, der Romantiker faſst alles mystisch auf, die Liebe der Zuleichâ zu Jûsuf symbolisiert bei ihm zugleich die Sehnsucht der Seele nach der ewigen Schönheit. Auch der Stil ist ein ganz anderer als der des Epos, wie die folgende Probe zeigt.

Als Zuleichâs Versuche, Jûsuf zu verführen, alle scheitern, will sie seine Tugend durch ihre Sklavinnen brechen, weil sie hofft, er werde auch sie dann nicht mehr verschmähen.

«Nachts, als im schwarzen, rosenduft'gen Haar
Der Himmel schön wie eine Braut erschien,
Mit dem Plejadenschmuck im zarten Ohr,
Und mit dem Mond als Spiegel in der Hand,
Da reih'n die Mädchen in der Anmut Kleid,
Voll holder List und schlauem Liebesspiel,
In schöner Ordnung sich um Josephs Thron,
Und blasen Anmutszauber auf ihn hin.
Der Ersten süſser Mund streut Zucker aus:
'Verzuck're deinen süſsen Gaum' durch mich!
Brich meines Zuckerballens Schloſs entzwei,
Und kaue Zucker gleich dem Papagei!'
Die Zweite winkt ihm mit dem Augenlid:
'O Holder, den kein Ausdruck je beschrieb!
Mein weltenschauend' Aug' besäſs dich gern,
Komm, setz' dich in dies Aug' als Augenstern!'
Die Dritte zeigt ihm ihres Baumes Pracht:
'Laſs meinen Baum heut' Nacht im Arm dir ruhn!
Wie schliefst du in der Wiege sel'ger Lust,
Schlief' nicht mein holder Baum an deiner Brust?'
Die Vierte ringelt schlau ihr Moschushaar:
'Gleich Ringen bin ich, ohne Hand und Fuſs[1]!
Laſs des Vereines Thor mich offen sehn,
Laſs mich als Thorring vor dem Thor nicht stehn!'
Die Fünfte hebt die zartgeformte Hand,

[1] Ohne Hand und Fuſs bedeutet zugleich übertragen «traurig».

Und schlägt vom Arm den Ärmel hoch empor:
'Um dich vom Bosheitsauge (dem bösen Blick) zu befrei'n,
Will ich die Hand zum Amulet dir weih'n.'
Die Sechste wählt' ein Haar zum Gürtel sich
Und schmückt ein Haar (ihre schlanke Taille) mit einem andren Haar:
'Um meine Lende gürte deine Hand,
Schon schwebt für dich mein Geist zum Lippenrand[1]!'»
(v. Rosenzweig).

Wenn der Leser dies süfslich, geziert, unerträglich findet, so kann ich es ihm im Grunde nicht verdenken. In diesem Stile ist das ganze Gedicht. Im Original hat es seinen Reiz, man wird aber doch die Folgerung ziehen müssen, dafs unserem Geschmacke derartig entgegengesetzte Werke nur wissenschaftlicher Zwecke halber übersetzt werden dürfen. Das auch persisch gekünsteltste Mäthnäwî, das ich bisher kenne, bleibt wohl Emîr Chosraus «Konjunktion der beiden Glücksgestirne». Schon rein äufserlich hebt es sich von anderen Mäthnäwîs ab, indem es verschiedene Versmafse aufweist. Das Hauptmetrum wird durch die in einem anderen Versmafse abgefafsten Überschriftsbeits der einzelnen Kapitel unterbrochen, die zu einer einzigen Kasside vereinigt eine kurze Inhaltsangabe des Ganzen bieten. Dazwischen hinein finden sich dann noch Ghazelen verstreut, in denen sich der Dichter selbst zu den wechselnden Episoden seiner Erzählung äufsert. An sich wäre dieses Bestreben, die Darstellung zu beleben, nur zu loben; der ganze Stil ist aber aufserordentlich gesucht, und die unbedeutende Handlung des Gedichtes steht in keinem Verhältnis zu dem übertriebenen Aufwand von Rhetorik und Geschraubtheit.

Wir haben schon oben (S. 112) kurz von der Nachahmung des Schâhnâmes auf wirklich historischem Gebiete gesprochen und wollen hier nur noch einiges nachtragen. Die gewaltigen Gestalten von Welteroberern wie Dschingizchân und Timur (Tamerlan) lockten zuerst wieder zu dichterischer Behandlung. Dem Orientalen imponierten die Zertrümmerer fast der gesamten ihnen bekannten Welt ganz natürlicherweise, Timur besonders hat nicht nur sein Leibhistoriograph Scherefeddîn mit Lob überschüttet, sondern auch spätere unparteiischere Geschichtschreiber haben das Gleiche gethan. Über ihren übermenschlichen Thaten

[1] Er ist bereit, den Leib zu verlassen, d. h. sie ist dem Tode nahe.

verschwanden die begangenen Scheusäligkeiten. Was allerdings ein Orientale sich von seinem Herrscher bieten läfst, ist nach unseren Begriffen geradezu unglaublich. Der Historiker Minhâdscheddîn, der sonst, so oft er Dschingiz' Namen nennt, gern ein «der Verfluchte» hinzufügt, rühmt das Folgende als ein Beispiel der unbeugsamen Gerechtigkeit dieses Herrschers: «An kein Weib in ganz Chorâsân und Persien, das einen Mann hatte, würde ein Sterblicher Hand zu legen gewagt haben (weil Dschingiz es verboten hatte). Hatte ein Mongole doch sein Auge auf ein solches geworfen, so tötete er erst ihren Mann, ehe er sie zu sich nahm.» Dem Orientalen haben auch von jeher raffiniert grausame Strafen, wie z. B. die des Kambyses, der dem Sohne eines ungerechten Richters einen mit der Haut seines hingerichteten Vaters überzogenen Sessel als Richtstuhl zuwies, mehr imponiert als die besten Gesetze, die eine Ungerechtigkeit von vornherein zu unterdrücken suchen. So besang Achmed aus Tebrîz in seinem «Buche des Königs der Könige» Dschingizchâns und seiner Nachfolger Thaten bis zum Jahre 1338, und Hâtifî († 1521) dichtete sein «Timurbuch» oder «Siegesbuch Timurs», das bedeutendste historische Epos nach dem Schâhnâme. Die Dynastie der Sefewiden betraute eine ganze Anzahl Poeten mit der Verherrlichung ihrer Familiengeschichte, aber Hâtifîs und Binâjîs Enkomien auf Schâh Ismaîl I. oder dasjenige Kâsimîs auf diesen und seinen Nachfolger Schâh Tachmâsp I., die ich selbst durchblättert habe, sind nicht nur ohne historischen Wert, sondern stehen auch poetisch ihrem grofsen Vorbilde Firdausî himmelweit nach. Der Geschmack hatte sich mittlerweile völlig geändert. Hâtifî behauptete allerdings, ein Bewufstsein seiner Inferiorität gegenüber Firdausî zu haben, denn er erwiderte auf den Antrag des Schâhs Ismaîl ganz in den alten abgebrauchten Bildern:

«Wie sollt' ein solches Werk ein Mann wie ich wohl wagen?
Wer sah ein Ameislein je einen Kornhauf' tragen?
Hier eine schwache Mücke, dort Elefantenlast,
Hier nur ein Ameislein, dort Salomos Palast.»

Der Schâh beseitigte jedoch seine Skrupel mit den Worten:

«Dafs unsrer Zeit Firdausî nur du alleine bist,
Die allgemeine Meinung und auch die meine ist.
War er dereinst berühmt, und war er's noch so sehr,
So bist du's heute, wahrlich, noch viele Male mehr!»,

woraufhin sich «der Firdausî seiner Zeit» fügte. Wie weit in dem allen wirklich die wahre Meinung des Dichters oder nur geheuchelte Bescheidenheit steckt, läfst sich natürlich nicht feststellen. Dem Haudegen Schâh Ismaîl war die Gleichstellung Firdausîs mit Hâtifî übrigens nicht so übel zu nehmen; sein feiner gebildeter Sohn Tachmâsp hätte sie sich wohl nicht geleistet. In einer Familienbibliothek der Dynastie, in der Grabmoschee ihres Ahnherrn, des Scheichs Çefî zu Ardebîl, waren diese und andere Produkte der offiziellen Hofhistoriographen und Hofdichter verwahrt worden, bis sie im Jahre 1828 als Kriegsbeute nach St. Petersburg gebracht wurden. Das Gleiche wie von den genannten Epen wird zweifelsohne auch von anderen ihres Genres gelten. Es ward Sitte, dafs eine Dynastie ihre Geschichte poetisch festhalten liefs. Auch der grofse Sultân Machmûd von Ghazna ist noch drei Jahrhunderte nach seinem Tode zu dieser Ehre gekommen, nachdem er bei seinen Lebzeiten keinen Epiker gefunden hatte. Doch ist er durch Firdausîs gelegentliche Erwähnungen im Schâhnâme berühmter geworden als durch Abdul-Malik Içâmîs «Siege der Sultâne» (1349/50), in denen er die Hauptrolle spielt. So finden wir nach den Sefewiden «Königsbücher» u. dgl. allenthalben in Persien auf Nâdir Schâh, auf Alî Murâd Chân Zend, auf mehrere Kadscharen, und ebenso in Indien nicht nur am Kaiserhofe zu Delhi, sondern auch an den Höfen kleinerer Dynastieen bis auf die Zeit der englischen Herrschaft herunter (s. oben S. 113).

Neben der Profangeschichte fand auch diejenige der Heiligen epische Darstellung, ebenfalls in Nachahmung des Schâhnâmes. Die Gestalten Alîs, seiner Söhne Hassan und Hussain, der Märtyrer von Kerbelâ, sowie seiner Gattin Fâtime sind es hauptsächlich, welche sich die Dichter als Helden gewählt haben. Daneben finden wir auch Verherrlichungen Muhammeds und seiner Nachfolger, der alten Chalifen, die zuweilen allerdings nur als Reimchroniken bezeichnet werden können. Wirklich höheren poetischen Wert hat wohl keines von diesen religiösen Epen. Dafs man Mäthnäwîs regelmäfsig mit einem Lobe des Propheten und anderer Frommer einleitete, ist schon oben (S. 176) erwähnt worden.

SECHSTES KAPITEL.

Die Hofdichtung.

Der höfische Ursprung der Dichtung in Persien führte, wie wir bereits gesehen haben, zur Ausbildung einer ganz besonderen Hofdichtung, in weit höherem Grade, als wir dies anderswo finden. Selbst ganz kleine Machthaber pflegten schon in alter Zeit dichterische Interessen, entweder machten sie selbst Verse oder sie begünstigten andere Poeten, die dann ihren Dank durch Lobpreisungen auf ihre Mäzene zum Ausdruck brachten. Emîr Abû Alî Sîmdschûr, der sâmânidische Statthalter in Ghazna, hatte so den Abul Fardsch Sagzî zum Leibdichter, Behâ-eddaule in Dêlem den Ghizârî aus Rei, Suleimân Schâh in Kurdistân den Aumânî, um nur einige weniger bedeutende Namen zu nennen. An den Höfen der Schâhe von Schîrwân, der Atabege zu Tebrîz, in Kirmân (Imâmî) und anderweitig, sowie an den gröfseren der Ghoriden, Ghaznewiden, Seldschuken, Chwârezmschâhs, allüberall wimmelte es von Dichtern, die nur von dem Lobe ihrer Fürsten lebten. Der Friedhof zu Surchâb bei Tebrîz hatte eine eigene Dichterecke, wo Poeten wie Zehîreddîn aus Fârjâb, Dschemâleddîn aus Abher, Châkânî, Schems aus Sandschâb u. a. lagen. Die Aufgabe der Hofdichter, von denen einer zum Dichterkönig erhoben ward, bestand darin, jede der Handlungen ihres Herrschers im Liede zu feiern, nicht nur Kriegszüge und Siege, sondern auch Feste, Gelage, Jagden und andere durchaus unpolitische Ereignisse des fürstlichen Tagewerks. Wie ernst solche Panegyriker ihre Aufgabe nahmen, mag ein Vers Mas'ûd ibn Saad ibn Selmâns zeigen, der von des grofsen Machmûd Enkel Ibrâhîm — welcher nur durch schleunige Unterwürfigkeit unter die Seldschuken das schon stark verminderte Reich des Grofsvaters sich zu erhalten vermocht hatte — singt:

«Gefeiert ist sein Ruhmespreis in Tausenden von Poesieen,
Und jede dieser tausend soll in tausend Dîwâns wiederklingen.
Doch den gesamten Hauptgehalt des Rühmenswerten, was er that,
Den soll mit seiner Dichterkraft Mas'ûd bin Sa'd bin Selmân singen»
(Ethé).

Ob allerdings die barbarischen Türkenfürsten die Feinheiten ihrer persischen Lobredner immer verstanden haben, darf man wohl bezweifeln. Die Sprache des täglichen Verkehrs ist an

Sultân Machmûds Hofe sicherlich das Türkische gewesen, wie es selbst noch zu Abbâs des Grofsen und seiner Nachfolger Zeiten der Fall war. Der Vater des gegenwärtig regierenden Schâhs mufste, als er zur Regierung kam, erst gründlich Persisch lernen, da er in Âzerbâidschân, wo er aufgewachsen war, nur Türkisch gesprochen hatte. Er hat sich dann auch nie der litterarischen Kunstsprache bedient, sondern seine Reisetagebücher stets im einfachsten Stil, wie er im täglichen Verkehr zu reden pflegte, abgefafst. Verstanden hat er jene natürlich, ob dies indessen schon für einen Machmûd von Ghazna so ohne weiteres anzunehmen ist, kann doch zweifelhaft sein. Trotzdem beugten dieser und andere gewaltige Herrscher sich der höheren persischen Bildung und liefsen sich in ihren Formen verherrlichen. Dafs sie die ihnen gespendeten Komplimente verstehen mufsten, dafür sorgten die Dichter selbst, indem sie ihr Lob so laut sangen, dafs es auch schon mit dem natürlichen Ohr vernehmbar war. Mochten die eigentlichen Feinheiten dann immerhin verloren gehen, etwas empfanden die Gepriesenen doch auch selbst von den an sie gerichteten Hymnen. Und im Laufe der Zeit brach sich die persische schöngeistige Bildung überall Bahn, sogar am Hofe zu Konstantinopel, dem späteren Mittelpunkte des Türkentums und seiner höchsten Macht. Übrigens wirkt gerade die Mafslosigkeit der Schmeichelei gewissermafsen mildernd. Ein Herrscher mochte es schon glauben, wenn man ihm einredete, er überrage alle seine Vorgänger; dafs aber Sonne und Mond eine Ehre darin suchen sollten, ihm dienstbar zu sein, und wie die Hyperbeln der Panegyrik sonst noch lauteten, mufste er doch selbst nur als Rhetorik und Phrase empfinden.

Die Kunstdichter führten nun neue, höchst komplizierte Versarten ein, so mehrfache Reimverschlingungen, die vom «Gedritten», wie aax, bbx, ccx u. s. w., bis zum «Gezehnten», aaaaaaaaax, bbbbbbbbbx etc., fortgesetzt werden konnten, oder das «Wiederkehrband» und das «Verbindungsband», kürzere Ghazelen, die durch regelmäfsige Zwischenbeits oder Miçrâs zu einem Ganzen verknüpft wurden.

Als der Gefeiertste aller Panegyriker gilt den Persern selbst Enwerî. Eine sehr charakteristische Anekdote schildert, wie dieser seinen Beruf zuerst erkannt habe. Einst sah der junge Enwerî in Tûs, wo er sich unter mancherlei Entbehrungen gelehrten Studien hingab, den Seldschukensultân Sandschar mit

aller Pracht des orientalischen Herrschertums durch die Straſsen reiten. In dem glänzenden Gefolge fiel ihm besonders ein reich geputzter Reiter auf, der ihm auf sein Befragen als der Hofdichter bezeichnet wurde. Da beschloſs Enwerî, die Wissenschaften an den Nagel zu hängen und auch Dichter zu werden. Noch in derselben Nacht dichtete er eine Kasside auf den Sultân, die ihm dessen Gunst erwarb. Noch lange Jahre nach dem Tode seines königlichen Gönners hat Enwerî als Hofdichter gewirkt, bis zuletzt auch ihn die Ungunst des Schicksals traf. Er hatte aus einer auffälligen Planetenkonjunktion einen kritischen Tag erster Ordnung prophezeit, an dem ein partieller Weltuntergang zu erwarten sein sollte. Seine Vorhersagung, in der er sich übrigens mit anderen Sternkundigen in bester Übereinstimmung befand, traf aber nicht ein, und er muſste sich dem allgemeinen Spotte, ja sogar persönlichen Angriffen durch die Flucht entziehen. Von seiner Höhe herabgestürzt, ist er in Balch zwischen 1189 und 1191 gestorben.

Des Dichters Eigenart wird besser als allgemeine Redensarten die Übersetzung einer seiner Kassiden selbst klar machen, doch ist eine solche ein schweres Stück. Nur notgedrungen wage ich sie, da ich dem Leser diese so beliebte Form der persischen Dichtkunst in ihrem Höhepunkte unbedingt vorführen muſs, und eine andere Probe nicht zur Verfügung steht. Die Feinheit des Originals läſst sich nur höchst unvollkommen nachempfinden, die ganze Art und Weise tritt bei möglichster Wörtlichkeit noch am ehesten hervor. Da der Perser selbst zu vielen Versen eines Kommentars bedarf, so wird man mir keinen zu groſsen Vorwurf daraus machen dürfen, wenn auch mein Übersetzungsversuch auf Erläuterungen nicht verzichten kann.

«Welch' neue Jugend ward der Welt, welch' Schöne wieder!
Welch' neuer Zustand senkt auf Raum und Zeit sich nieder!»

Das Lobgedicht auf den Schâh beginnt, wie so oft, mit einer Schilderung des Frühlings. Zu den gelehrten technischen Ausdrücken «Zustand» und «Raum und Zeit» vgl. oben S. 63.

«Die Nacht war länger als der Tag, doch nun im Nu
Nimmt sie beständig ab und er fortwährend zu.»

Der Dichter konstatiert gewissenhaft die physikalische Thatsache, und zwar mit gelehrten arabischen Bezeichnungen.

«Der lang verhalt'ne Frühlingsodem macht sich kund,
Die Taube öffnete den festverschloss'nen Mund.»

Sie girrt wieder.

«Für Rose Bürge ward bei Nachtigall der Rain
Am Tag, da man dem Herbst den Scheidegruſs würd' weih'n.
Nun ist der Gartenrain zur Zahlung angehalten,
Fürwahr! Mit Bürgen sie wie mit Beklagten schalten!»

Das juristische Bild scheint uns höchst gesucht, diese Poesie findet eine besondere Feinheit darin.

«Es schweigt die Nachtigall mit ihrem Sange nimmer,
Die bebende Zypresse ist in Ekstase immer.»

Sufisches Bild.

«Floſs etwa Moschus gar aus der Zypresse Rinden?
Süſser als Ambra duftet's von der Erde Gründen.
Kaum flüchtig erst der Zephyr noch die Blumen malte,
Und schon ihr Spiegelbild dem Bache Farben strahlte;
Des Wassers Herzgeheimnis schwand dahin, wie schön!
Damit die Erde nun das ihre lasse sehn.»

Ohne Erklärung wird der Leser die letzte Strophe schwerlich verstehen. Das Eis, welches das Wasser und die Erdoberfläche verbarg, ist getaut; die Erde kann nun ihr Geheimnis, Blumen und Grünes enthüllen. Einem Kommentator war diese Deutung wohl zu einfach, er liest das Folgende heraus: Regentropfen fallen auf das Wasser und trüben seine Oberfläche, so daſs man sein Geheimnis, d. h. die Steine etc. auf seinem Grunde und was sich in ihm spiegelt, nicht mehr sehen kann; zugleich befruchtet der Regen die Erde, die nun grünt und sprieſst.

«Gleichwie der Weide Frucht nicht Namen hat noch Zeichen,
Muſs man vom Tage nun in ihrem Schatten schweigen.»

Weidenfrüchte giebt es nicht, so giebt es auch keine Tageshelle mehr unter dem Weidenbaume, weil dieser jetzt dichtes Laub erhält. Der schattenspendende Baum wird im heiſsen Orient sehr hoch geschätzt.

«Zweikern'ge Mandeln sind die Berge, Demantdegen,
Die nie zum Kuſs die Lippe auf den Schleifstein legen.»

Zweikernig sind die gröſsten und vollkommensten Mandeln, so sind die Berge mit Blumen reich geschmückt; oder sie gleichen glänzenden Klingen, deren Damaszierung nie durch Schleifen leiden wird.

«Den Schneeschild von der Schulter hat dem Berg gezogen
Der Reg'n, als Rustem im April gespannt den Bogen.»

Rustem ist hier gewissermafsen der Frühlingsgott, der den Winter verjagt; sein Bogen ist der Regenbogen.

«Das Weifs des Kampfers schwand dem Berg, dafür Juwelen
Erwarb er; statt Verlust's durft' so Gewinn er wählen.»

Das Kampferweifs ist der Schnee, Juwelen die in der Sonne schillernden Regentropfen. Das kaufmännische Bild geniert den Dichter nicht; im Original heifst es genauer: Welchen Gewinn brachte dem Kapital hier der Verlust!

«Der Feuchtigkeitsgehalt der Luft ist nicht befremdlich,
Wo schon der Nebel hat der Wolke Kräfte sämtlich.»

Auch im Originale wendet ein Meteorologe die Kunstausdrücke seines Faches an.

«Der Wolke ward doch abgeschnitten nicht der Hals?
Was zügelt sie denn nicht den Sturz des Wasserfalls?
Und wär' die Wolke nicht die Amm' der Blumenkinder,
Warum denn streckten sie entgegen ihr die Münder?
Wär' nicht die junge Tulpe ein angezündet' Licht,
Sie könnte ihren Umkreis rings erhellen nicht.
Des Lenzes Speer, das Schilf, ist vorn so hold gerötet,
Als hätt' er alle Feinde des Schâhs damit getötet.»

Nun ist der Dichter auf sein eigentliches Thema, den Schâh, seinen Fürsten, den er besingen will, gekommen.

«Des Siegerschâhs, gerecht, machtvoll, von hohem Ruf,
Der durch Gerechtigkeit die Welt von neuem schuf.
Ein Schâh, zum Angriff schnell, aus dessen milder Hand
Gewicht'ger Wohlthat Gnade strömt wie leichter Sand.
Hat erst der Schâh gefafst den Pfeil mit beiden Händen,
So kann der Schütze selbst den Flug ihm nicht mehr wenden.»

Der Schütze ist hier das Tierkreiszeichen, im Persischen «der Bogen» genannt.

«Sein Veto wehrt am Himmel böser Sterne Dräuen,
Der Todesengel mufs, wenn er's gebeut, sich scheuen.
Läfst Vorsicht einen Festungswall zum Schutz ihn bauen,
Mag Unheil draufsen nur nach einem Zugang schauen.»

D. h. aufserhalb des Walls in das Lager der Feinde, nicht in die Festung.

«Und stellet sein Genie des Heeres Reihen auf,
Nimmt auch des Himmels Leu zu ihnen seinen Lauf.»

Das Sternbild des Löwen gilt als siegbringend.

«Wär' gleich dem Skorpion der Stier nicht taub und blind,
Den Schwertgriff ziert' er ihm mit dem Deb'rân geschwind.»

Der Skorpion gilt als taub und blind, was hier auch auf das Tierkreiszeichen übertragen wird. Schwertgriffe werden mit Edelsteinen geschmückt. Der Debarân ist der hellste der fünf Sterne im Stier, sein «Auge»; der Stier, meint der Dichter, könnte nichts Besseres thun, als ihn zur Zier des Schwertgriffes des Schâhs abgeben.

«Du bist ein Fürst, daſs jeder Fürst nicht anders kann,
Als dir sogleich sein Reich zu machen unterthan.
Was Königtum anlangt, bist du des Schachspiels König,
Nicht ziemt der Name andern, weder viel noch wenig.»

Im Schach giebt es nur einen König. «Was anlangt» steht auch im Original.

«Du gleichst der Himmelsscheib', auch nennt mit gleichem Namen
Der Bäcker seine Brote, die schön vom Ofen kamen.»

«Himmelsscheibe» war also eine Bezeichnung für Brotlaibe. Daſs der Dichter sie hier anbringt, scheint uns recht witzlos.

«Welch' Kameraden seiner Milchstraſs' fand der Himmel
Als deinen Hof mit seinem Edelsteingewimmel?
Was ist es denn, das den Vernichtungstrieb der Welt —
Wenn deines Dolches Blutdurst nicht — in Schranken hält?
Wen Fieber schüttelt, denkt als seinen Feind er dich,
Jesus legt um den Leib der Heilung Bind' ihm nicht.»

Eigentlich: Jesus webt ihm nicht den Faden der Kraft um den Leib, d. h. er könnte dies nicht thun, auch wenn er wollte. Jesus wird als Arzt von den Muhammedanern hoch verehrt. Auf welche besondere Legende der Dichter hier anspielt, habe ich nicht ergründen können, und auch alle Fachgenossen, die ich darum befragte, wuſsten mir keine Auskunft zu geben. Wahrscheinlich ist es den meisten Zeitgenossen des Dichters ebenso gegangen; mit entlegener Gelehrsamkeit zu prunken, gehörte zum Kassidenstil.

«Läſst du die Wolke deines Schwerts den Berg berinnen,
So schwängert sie mit Feuerglut die Minen drinnen.»

Doch genug! Die noch folgenden 36 Strophen sind genau in dem gleichen Stile gehalten wie diese 32. Der ganze Enwerî offenbart sich deutlich schon in ihnen. Künstelei in Sprache und Inhalt. Alle Feinheiten der Redekunst, gesuchte Bilder, An-

spielungen auf ganz unbekannte Legenden, die Herbeiziehung aller möglichen Wissenschaften, kurz aller nur denkbare gelehrte Aufputz, eigens zu dem Zwecke, das Verständnis zu erschweren.

«Jedwede Wissenschaft, der sich rühmt unsre Zeit,
Beherrsch' ich oder weifs ziemlich in ihr Bescheid»

sagt der Dichter einmal von sich. Er will imponieren, das Lob seines Fürsten gilt ihm als Haupt- und Staatsaktion, die mit dem höchsten Pomp und Zeremoniell in Szene gesetzt werden mufs. Sultân Sandschar war ein feingebildeter Mann; wie wir sahen, soll er das Talent Enwerîs schon frühzeitig entdeckt haben, und auf ihn hat der Dichter augenscheinlich seine ganze Art und Weise zugeschnitten. Schon seine Vorgänger und Zeitgenossen, besonders Watwât («die Schwalbe», 1088—1182), Muizzî († 1147) und Chakânî hatten die Kassidenpanegyrik in hoher Vollendung ausgeübt, in den Händen Enwerîs wuchsen aber alle die Vorzüge der Einzelnen zu einem Ganzen von bisher noch nie gesehenen und auch später nicht wieder erreichten Dimensionen zusammen.

Am berühmtesten ist seine Kasside an den Sultân Achmed von Samarkand geworden, in der er diesen im Namen Irans anfleht, er möge den von den Ghuzen 1153 gefangenen Sandschar befreien. Der Morgenwind soll ihm von dem Elende der Bewohner Chorâsâns (Persiens) Kunde geben. Von allem Schönen, das dort einst in Überfluſs vorhanden war, ist keine Spur mehr geblieben. Die Edlen erschlagen, erniedrigt oder im Gefängnis, kein Mädchen mehr Jungfrau aufser dem Kinde im Mutterleibe; die Moscheen dienen als Ställe für die Rosse der barbarischen Sieger, die Mütter wagen nicht einmal mehr zu weinen, wenn vor ihren Augen ihr Kind abgeschlachtet wird. Auch hier hat der Dichter alle Rhetorik aufgeboten, aber die tiefe Empfindung, welche ihn bewegt hat, hat ihn vor Banalität und Schwulst bewahrt. Sultân Achmed hat um der «Thränen Chorâsâns» willen, wie das Gedicht genannt wird, keinen Krieg gegen die Ghuzen angefangen, ohne seine Unterstützung entkam Sandschar 1156 aus ihren Händen, aber das Gedicht wird, trotzdem es also keinen praktischen Erfolg hatte, doch als eines der schönsten Enwerîs und zugleich als eine patriotische That nie vergessen werden.

Enwerî besafs auch ein hervorragendes satirisches Talent. Die sentimentale Liebelei der Lyrik verspottete er gründlich, doch

ohne sich, wie es andere so gern thaten, dabei in persönliche Fehden einzulassen. Ebenso wandte er sich mehr im allgemeinen gegen einzelne Klassen der Gesellschaft, gegen die Weiber, gegen das blinde Schicksal, die Laszivität in der Poesie u. a. m. Diese Dichtungen werden meist den allerletzten Jahren seines Lebens angehören, wo er fern vom Glanze des Hofes in Zurückgezogenheit seine Tage verbrachte.

Unserem Geschmack liegt die Kasside fern, wir können in den Enthusiasmus der Orientalen für sie nicht recht einstimmen, selbst kaum in der gemäfsigten Form, wie wir sie z. B. bei Saadi fanden (S. 172/3). Wir erwähnen daher aus der Fülle der Namen bis in die moderne Zeit hinein nur nochmals den des Châkânî († um 1199). Auch er ist vielfach ohne Kommentar nicht zu verstehen, zumal er die entlegensten Anspielungen gern in die knappsten Worte einkleidet. Dies wird ihm zwar als besondere Kunst angerechnet, erschwert aber seine ohnehin nicht leichte Verständlichkeit aufserordentlich. Ich würde gern als eine Probe die Übersetzung seines «Kerkergedichts» oder einer anderen seiner berühmtesten Kassiden geben, aber ich habe an dem Versuche mit Enwerî genug, und auch der Leser wird nicht mehr von dieser Gattung begehren. Diese Stücke verlieren zu viel in der Übersetzung, es gilt auch für sie das zu Dschâmîs Jûsuf und Zuleichâ oben S. 190/1 Bemerkte. Zehn Rubâîs Châkânîs hat Graf in der Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 5 (1851) S. 390/1 übersetzt.

SIEBENTES KAPITEL.

Das Drama.

Das Drama, zu dem es die Perser gebracht haben, ist religiösen Charakters. Um die Personen Alîs, des schiitischen Hauptheiligen, und seiner Söhne Hassan und Hussein, besonders des letzteren, gruppieren sich dramatisierte Szenen aus der alidischen Kirchengeschichte und Legende. Alljährlich feiert man in Persien seit den Sefewiden den Tod dieser »Märtyrer« während der ersten zehn Tage des Monats Muharram. Die hierbei von jeher üblich gewesenen feierlichen Umzüge und Vorträge von

Trauerliedern haben sich im Laufe der Zeit zu regelmäfsigen theatralischen Aufführungen, den Oberammergauer Passionsspielen vergleichbar, entwickelt. Ein ehemaliger englischer Resident in Persien, Sir Lewis Pelly, hat eine Anzahl der bei dieser Gelegenheit dargestellten Stücke *(tá'zije)* sammeln und ins Englische übersetzen lassen. Zwar wird der ganze Zyklus (Sir Pelly hat von 52 für ihn gesammelten Nummern 37 ausgewählt, und diese füllen zwei Bände: The Miracle Play of Hasan and Husain, London 1879) nirgends so vollständig aufgeführt, aber die Sammlung stellt doch ein ideales Ganzes dar und ist als solches von hohem Interesse. Die Stücke sind sämtlich in einem und demselben Metrum abgefafst.

Der Zyklus beginnt mit der Geschichte des jungen Josef, deren Beziehung zu dem Märtyrertode Hassans und Husseins wir schon oben S. 111/2 kennen gelernt haben. Die Personen der Josefsepisode in der Ta'zije nehmen in ihren Reden ganz ungeniert auf diese viel späteren Ereignisse Bezug, wie es denn die Begriffe von Raum und Zeit für diese Stücke nicht giebt. Josef erzählt seinem Vater Jakob seinen Traum, der ihm die künftige Erhöhung vorhersagt, die Brüder werden darüber eifersüchtig und bereden den alten Jakob, Josef mit ihnen fortzusenden — alles wie in der Erzählung der Bibel, die Muhammed in die 12. Sûre des Korâns aufgenommen hat. Rührender Abschied des Knaben von Vater und Schwester (Dina). Die Brüder verlassen ihn dann hilflos und nackt in der Wüste in dem Brunnen, in den sie ihn geworfen haben. Der Engel Gabriel tröstet erst ihn und dann auch Jakob, dem die Brüder das Märchen von dem Wolfe, der Josef zerrissen habe, vorgelogen haben. Jakob tröstet sich — umgekehrt wie oben S. 111/2 Muhammed an dem traurigen Geschicke Josefs — an dem elenden Tode Hassans und Husseins, und das Stück klingt in laute Klagen auf die beiden Märtyrer und Flüche auf ihre Mörder aus.

Im nächsten Stücke sehen wir nun schon das Walten Husseins selbst. Ibrâhîm, der kleine noch nicht $1^1/_2$jährige Sohn Muhammeds, will von Hussein nicht lassen und stirbt daher rührend gern, trotz aller zärtlichen Liebe des Propheten und Fâtimes, und zwar so korrekt, wie ein frommer Muhammedaner dies nur thun kann (das Gesicht genau nach Mekka gewendet, mit dem Glaubensbekenntnis auf den Lippen).

Es folgt «Der ungehorsame Sohn». Eine Mutter verzeiht ihrem ungehorsamen Sohne, der dafür in der Hölle leidet, erst, als Hussein sie bittet, sich zu erbarmen, und ihn so aus seiner Qual erlöst. Dem Zureden Muhammeds, Alîs, Fâtimes und Hassans gegenüber war sie taub geblieben. Der Knabe ist natürlich dem Hussein nun für ewig ergeben.

Das vierte Stück gilt der Verherrlichung Alîs. Ein Jüngling soll das Mädchen, das er leidenschaftlich liebt, nur erhalten, wenn er ihrem Vater das Haupt Alîs bringt. Alî will daher sein Leben freiwillig hingeben, der Jüngling bringt aber seine Liebe zum Opfer, wird Muslim und bekennt als echter Schiit: Es ist kein Gott auſser Gott, Muhammed ist sein Prophet und Alî dessen Stellvertreter.

Muhammeds Tod. Höchst erbaulich in Gegenwart seiner nächsten Anverwandten, denen allen er ihre bevorstehenden Leiden vorher verkündigt.

Abû Bekr reiſst mit Unterstützung Omars das Chalifat an sich, unter Miſshandlungen Fâtimes und Demütigungen Alîs. Damit beginnt das Martyrium der Heiligen.

Im nächsten (7.) Stücke stirbt Fâtime. Sie quält die Bewohner Medinas tüchtig (durch ewiges Trauern über den Tod des Propheten, ihres Vaters Muhammed; durch Hervorrufen plötzlicher Nacht am hellen lichten Tage, weil sie ihrer Tochter Zeinab Haupt entschleiert, um ihr die Haare zu kämmen, und nun die Sonne das ihrige verhüllen muſs — weil auch sie nicht das sehen darf, was nach muhammedanischer Sitte niemand unbedeckt schauen darf) und tyrannisiert ihren Gemahl Alî (dieser muſs bei einem verachteten Juden einen Granatapfel erbetteln, den sie verlangt, um ihren Fieberdurst zu löschen), aber alles dient nun zur Hebung ihrer Heiligkeit.

Alîs Tod eröffnet den Reigen der nun folgenden Schiitenmorde. Muhammed sagt ihm im Traume sein nahes Ende voraus, das Geflügel des Hauses steckt, es ebenfalls ahnend, voll Trauer die Köpfe unter die Flügel. Alî weckt selbst seinen in der Moschee eingeschlafenen Mörder, der ihm dann den tödlichen Streich versetzt. Er stirbt, umgeben von den Seinen.

Ihm folgt Hassan, vergiftet von seiner eignen Gattin. Prinz Jezîd wolle sie heiraten, und der Chalife ihr eine hohe Geldsumme geben, durch diese Versprechungen wird sie für den

Mord gewonnen. Aïscha, Muhammeds Gemahlin, verhindert, daſs Hassans Leiche im Grabmale des Propheten bestattet wird, wie Hussein angeordnet hatte.

In Kûfa hatte sich inzwischen eine starke schiitische Partei gebildet. Hussein sandte daher seinen Vetter Muslim ibn Akîl dorthin, und dieser ward mit offenen Armen aufgenommen. Doch der Chalif handelte schnell und energisch, Muslim ward überwältigt und hingerichtet. Dieses Ereignis bildet den Inhalt des 10. Stückes «Das Martyrium Muslims».

Seine beiden unschuldigen Söhne Ibrâhîm und Muhammed teilen des Vaters Schicksal. Ein Soldat verdient sich den auf ihre Köpfe gesetzten Blutlohn, trotzdem seine Frau die Kleinen mitleidig in den Schutz ihres Hauses aufgenommen hat.

Hussein überliefert sich thörichterweise selbst seinen Feinden, indem er samt seiner ganzen Familie und einer Schar Getreuer nach Kûfa aufbricht. Die Einwohner Medinas raten ihm vergeblich ab.

Der vom Chalifen gegen ihn ausgesandte, aber heimlich ihm ergebene Hurr macht Hussein von dem Miſserfolge Muslims Mitteilung und veranlaſst ihn, von dem Weitermarsche nach Kûfa abzustehen.

Hussein zieht mit den Seinen nach Kerbelâ, das, wie er schon längst weiſs, seine Todesstätte werden soll. Hurr tritt jetzt offen auf seine Seite; er fällt im Kampfe gegen Ibn Saad, den der Chalife an seiner Statt zum Feldherrn ernannt hat.

Noch zwei andere Getreue, Abîth und dessen Sklave Schauzab, opfern sich für Hussein, obwohl dem ersteren hohe Ehren und Belohnungen in Aussicht gestellt werden, wenn er ihn verlasse. Abîth stürzt sich schlieſslich ohne Rüstung und Helm in das Schlachtgetümmel und fällt, nachdem Schauzab ihm im Tode vorangegangen ist.

Das nächste (16.) Stück zeigt uns Hussein und die Seinen voll banger Sorgen in ihrem Lager. Alle legen sich zur Ruhe, bis auf ihn und seine Schwester Zeinab. Draufsen wacht auch der Feind. Schamir, der böse Dämon des gegnerischen Anführers — nach schiitischer Auffassung sind übrigens beide ein par nobile fratrum und geben einer dem anderen an Niedertracht nicht viel nach — hetzt zum nächtlichen Überfall; doch werden die Truppen wieder zurückgezogen.

Bei Tage wird es nun aber ernst. Alî Akbar, Husseins ältester Sohn, will sich für die Seinen opfern und Wasser beschaffen, nach dem alle lechzen. Mit dem Turban Muhammeds, dem Schwerte Alîs und dem Panzer von dessen Bruder Dschaafer ausgerüstet, geht er unter den Segenswünschen aller in den Kampf, in dem er fällt.

Jetzt kommt die Reihe an Hassans Sohn Kâsim, dem Hussein, den letzten Willen des Bruders erfüllend, noch schnell seine eigene Tochter Fâtime (nach anderen Zobeide) vermählt. Die junge Braut sieht ihren Gatten nach einem anfänglichen kurzen Erfolge im Kampfe nur als Leiche wieder.

Es folgt der Tod von Husseins Bruder und Fahnenträger Abbâs. Die Umzingelten leiden entsetzliche Durstesqualen, die sich immer mehr steigern.

Hâschim, Ibn Saads Schwiegersohn, verläfst diesen und tritt auf Husseins Seite. Doch bald fällt auch er. Hussein vor den Leichen seiner erschlagenen Verwandten. Er weist trotzdem die Hilfe der Engel zurück und kämpft allein weiter. Schamir höhnt ihn: Es lebten ja noch seine Schwestern und Töchter, die er an Stelle der gefallenen Brüder und Söhne zu Fahnenträger und Heerführern machen könne.

Mitten in der eignen Not findet Hussein noch Zeit, einem Fremden zu helfen. Der schiitische Sultân Ghijâth in Indien wird auf der Jagd von einem Löwen angefallen und ruft Hussein im Gebet um Rettung an. Dieser fährt schleunigst durch die Luft nach Indien, und seine bloíse Frage, wie er es habe wagen können, einen Schiiten zu kränken, bringt den Löwen zu Vernunft und Reue.

Groíse Klageszene um die Gefallenen. Ibn Saad schickt deren Kleider, Waffen, Köpfe etc., um den Jammer noch zu erhöhen.

Nun ist alles für den Höhepunkt, Husseins Ende, genügend vorbereitet. Schamir giebt ihm den letzten Dolchstoís.

Neue Trauerszenen der hinterbliebenen Frauen. Die Geister der Erschlagenen erscheinen ihnen zum Troste.

Eroberung des Lagers (25). Die Frauen werden gemiíshandelt. Über die Toten wird eine genaue Liste angefertigt, der kleinen Leiche des jungen Alî wird noch nachträglich der Kopf abgeschnitten.

Nach späterer Legende war Hussein mit einer persischen Königstochter, Schechrbânû, vermählt. Diese entflieht nach Persien.

Husseins treuloser Kameltreiber versucht vergeblich, den Leichnam seines Herrn zu berauben. — Suleimân, der Häuptling eines Beduinenstammes, der noch rechtzeitig zu Husseins Rettung gekommen zu sein glaubt, trifft in Wirklichkeit zu spät ein.

Der apokryphe König Malik Kâdî von Persien bricht mit einem grofsen Heere nach Kerbelâ auf, wohin ihn Hussein und seine Schwester Schechrbânû durch Briefe zu Hilfe gerufen haben. Er findet die Schwester verirrt in der Wüste. Ibn Saad liefert ihm deren Tochter Fâtime aus; damit begnügt sich der Perserkönig, der keinen Versuch macht, die anderen Frauen ebenfalls aus der Gefangenschaft zu befreien.

Diese werden nun, wie es für den gesamten Harem Husseins historisch ist, nach Damaskus geschickt (auch Fâtime mit eingeschlossen, im Gegensatz zum vorhergehenden Stücke), und zwar unter grausamer, roher Behandlung. Der Kopf Husseins wird vorangetragen.

In Damaskus behandelt sie der Chalife Jezîd ebenfalls unwürdig und treibt mit den abgeschnittenen Köpfen seinen Spott. Grausige, neronische Szenen. Ein europäischer Gesandter rettet durch seine Fürbitte mit Mühe Husseins noch übrigen Sohn Zein el-Âbidîn vor der Hinrichtung.

Das nächste (31.) Stück ist eine Dublette des vorhergehenden. Der europäische Gesandte hat Hussein einst in Medina gesehen und ist über Jezîds Handlungsweise empört. Er tritt energisch für die mifshandelten Frauen und Kinder ein und bekennt sich schliefslich als Schiiten, worauf ihn der Chalife hinrichten läfst.

Jezîds Tochter erbarmt sich der Frauen, sie erbittet von ihrem Vater Husseins Kopf für sie. Rukaija, Husseins Tochter, stirbt, als sie das teure Haupt wiedersieht.

Jezîd bereut sein Thun und bittet Zein el-Âbidîn, das Geschehene zu verzeihen, da das Schicksal alles so gewollt habe. Husseins Sohn weist die naive Zumutung schroff zurück, aber er ist doch froh, als der Chalif sie alle ehrenvoll nach Medina zurückgeleiten läfst.

In Medina findet Zein el-Âbidîn bei den Einwohnern eine sehr freundliche Aufnahme. Er wird dem Chalifen gefährlich, so dafs dieser Schamir aussendet, ihn und die Seinen wieder ge-

fangen nach Damaskus zurückzubringen. Zeinab stirbt vorher, wie sie betend erfleht hatte.

Eine junge Christin kommt auf einer Reise nach Kerbelâ und beschliefst, an diesem Orte, der sie durch seine landschaftliche Schönheit fesselt, zu rasten. Als der Karawanenführer die Zeltpflöcke in den Boden eintreiben läfst, fliefst aus den Löchern Blut heraus. Sie verliert trotzdem die Fassung nicht, sondern legt sich zum Schlafe nieder. Im Traume erscheint ihr Jesus und gebietet ihr, zum Islâm überzutreten. In einem weiteren Traume sieht sie dann die Engel Michael und Gabriel, die der Leiche Husseins im Namen Gottes vier wertvolle Verheifsungen verkünden: Wer in seiner Grabkirche etwas im Gebete erbitte, solle erhört werden; die wahren Propheten (Imâme) sollen nur seines Geschlechtes sein; die Erde seines Begräbnisplatzes werde alle Krankheiten heilen; allen Besuchern seines Grabes solle das Paradies beschieden sein. Husseins Leiche will nun tausendmal von neuem geköpft werden, wenn Gott dafür den Anhängern Muhammeds am jüngsten Tage ihre Sünden vergeben wolle, was Gabriel im Namen Gottes zugesteht. Dann erscheint noch Muhammed selbst und Husseins Bruder Hassan. Die junge Christin durchstreift am andern Morgen das Gefilde und findet die Leichen der Märtyrer. Da erscheint ihr Fâtime und bekehrt sie.

Eine weitere Bekehrungsgeschichte. Der christliche König Kania (?) hat Schiiten, welche das Erinnerungsfest an Hussein im Muharram feierten, mit Gefängnis bestraft. Hussein läfst ihn dafür durch Höllengeister quälen, bis er um Gnade fleht und sich zum Islâm bekehrt.

Das letzte Stück bringt eine Darstellung der Auferstehung und des Weltgerichts. Hussein erscheint als mächtigerer Fürsprecher wie selbst Muhammed — vgl. schon Nr. 3 oben (wie ja auch im Katholizismus sich Bestrebungen finden, Maria über Christus zu stellen). Die Schiiten kommen sämtlich in das Paradies, wenn sie während ihres Lebens nur eine Thräne um Hussein vergossen, ihm in irgend einer Weise beigestanden, die Pilgerfahrt nach seinem Grabe gemacht, um ihn getrauert oder — Trauerverse auf ihn geschrieben haben.

Das ist der von Sir Lewis Pelly mitgeteilte Zyklus. Fünfzehn weitere Stücke, die er noch besafs, hat ihr Übersetzer

Wollaston dabei zurückgestellt. Auch Graf Gobineau hatte u. a. ein hier nicht vorkommendes Stück «Das Spiel mit der Erde», eine Episode aus Husseins Kindheit, kurz im Auszug veröffentlicht, und ebenso finden sich in Chodzkos Théâtre persan (Paris 1878) hier fehlende, wie «Der Garten der Fâtime». Der Tod des jüngeren Alî (des Bruders von Alî Akbar) wird in Pellys Sammlung nur kurz gestreift (z. B. in Nr. 21 und oben in Nr. 25), er könnte ebensogut wie andere Episoden ausführlich und selbständig behandelt worden sein. Der Einfügung weiterer Stoffe ist keine Schranke gesetzt; wie die Phantasie dabei waltet, kann man an dem oben skizzierten drittletzten Stücke von der Bekehrung der jungen Christin beobachten. Auch Timur (Tamerlan) erscheint einmal als Rächer Husseins, insofern ihn ein Dichter in einem Stücke bei seiner späteren Eroberung Syriens dort noch Nachkommen Schamirs antreffen und zur Sühne des von ihrem Ahnen vergossenen Blutes hinrichten läfst.

Die einzelnen Stücke gehen nun im wesentlichen auf eine schon ziemlich alte Tradition zurück, die auch bereits kleine, feine Züge enthielt. Aber die dramatische Zusammenfassung der einzelnen Charaktere kommt auf Rechnung der meist anonymen Dichter. Eine ganze Reihe Szenen sind mit entschiedenem Geschick und Verständnis für Bühnenwirkung verfafst. Talent für dramatische Charakterisierung verrät sich in der Ausmalung von Simeons spöttischer Niedertracht in der Josefsepisode, in Hurrs und Husseins Zusammentreffen (oben Nr. 13) u. a.; Abû Bekr sieht trotz seines Sieges über Alî doch ahnend schon die göttliche Vergeltung voraus, die ihn einst treffen wird u. dgl. m. In ganz handlungsbaren Szenen bemüht sich der Dichter nach Kräften, einen lebendigen Dialog zu schaffen, was ihm auch zumeist gelingt. Alles ist aber stets auf stärkste Nerven berechnet. Der jämmerliche Tod der kleinen unschuldigen Söhne Muslims, die auf offener Bühne abgeschlachtet werden, sowie zahlreiche andere, geradezu gräfsliche Szenen in der Weise von Shakespeares Titus Andronicus stellen hohe Anforderungen an den Zuschauer. Bei dem leicht erregbaren Morgenländer kann es dann wohl passieren, dafs die Mörder und Feinde der Heiligen vom Publikum gelegentlich als mehr denn blofse Schauspieler genommen und selbst erschlagen werden. Solchen Märtyrern wäre aber das Paradies der sofortige Lohn. Die schiitischen Helden erscheinen im ganzen

mehr duldend als heldenhaft, trotzdem sie sämtlich Ausbünde von Mut und Tapferkeit sind. Das liegt einmal daran, daſs sie durch ihren Tod zu Sühnopfern für die Sünden ihrer Anhänger werden, also eine geistliche Rolle zu spielen haben. Diese religiöse Färbung hält ihrer sonstigen ritterlichen, kriegerischen Natur stark Widerpart. Sodann wissen sie ihr Ende bis auf alle Einzelheiten schon im voraus, was ihre Aktionsfähigkeit lähmen muſs, wennschon es andererseits ihren Charakter gerade hervorragend hebt.

Daſs diese Aufführungen, deren äuſsere Ausstattung übrigens die denkbar primitivste ist, ein sehr geeignetes Mittel sind, den schiitischen Fanatismus dauernd wach zu halten, läſst sich nicht leugnen. Sunniten bleiben ihnen fern, auch wenn ihnen nicht gleich von vornherein der Zutritt verwehrt wird. In ihrer ganzen Feierlichkeit werden die Ta'zijes alljährlich in Persien und Indien durchgeführt. Die Vornehmen lassen die Stücke unentgeltlich für das Volk aufführen. Beträchtlich abgeschwächter spielt sich das Perserfest in Konstantinopel ab, das dort am 10. Muharram, dem Todestage Husseins, begangen wird. Nur ein Umzug findet statt, keine Aufführungen, aber dieser Umzug ist so charakteristisch und paſst derartig in den Rahmen der Dramen hinein, daſs eine kurze Schilderung als Ergänzung dieser selbst am Platze scheint. Ich habe das Schauspiel im Mai 1899 in der folgenden Weise mit angesehen. In Persien wird übrigens auch dieser Umzug noch realistischer als in Konstantinopel ausgeführt.

In Stambul ist der geräumige Hof des groſsen persischen Walide-Hans der Schauplatz der Feier, welcher der persische Gesandte mit einer geladenen Gesellschaft beiwohnt. Abends um 6 Uhr zieht der Festzug in den Hof ein. Ein Musikkorps von Trommlern und Pfeifern, Trauerfahnen, eine Doppelreihe von Ampeln tragenden Männern und Knaben, ein Pferd, auf dessen Rücken zwei blutbespritzte, schneeweiſse Tauben (Symbole der Seelen der erschlagenen Märtyrer) an den Füſsen festgebunden sind und ängstlich die Flügel schlagen, in einer Kamelssänfte ein zum Zeichen der Trauer Asche ausstreuendes Kind, Husseins Roſs mit den Waffen seines Reiters eröffnen den Zug. Nun folgen Büſsergruppen. Die erste schlägt sich taktmäſsig mit Geiſseln aus geflochtenen Eisenketten abwechselnd über die rechte und

linke Schulter den bloſsen Rücken, die zweite mit wuchtig ausholender rechter Hand die linke entblöſste Brust. Der laute Schall, zu dem sich die gleichzeitig niederklatschenden Hände vereinigen, geht dem Hörer durch Mark und Bein. Doch sind nicht alle gleich energisch in ihrer Selbstpeinigung, eine ganze Anzahl schreiten im Zuge mit einher und machen die Zeremonie nur symbolisch mit, d. h. sie berühren mit der Rechten jedesmal nur sanft die linke Brust, die sie gar nicht entblöſst haben. Die dritte und Hauptgruppe ist in lange, weiſse Gewänder gehüllt, die kahlen Schädel alle frisch rasiert. Sie halten lange, scharf geschliffene, vorn gekrümmte Säbel in den Händen, die sie unter dem fortwährenden Rufe «Hussein! Hassan!» (wie auch die Geiſsler und Handschläger) taktmäſsig schwingen.

Inzwischen ist es dämmerig geworden und der Hof durch Pechfackeln und Transparente vollständig erleuchtet. Die Säbelträger, «die Märtyrer» des heutigen Tages, machen nun von ihrer Waffe Gebrauch. Sie lassen die erhobenen Säbel auf ihre Köpfe niederfallen, nicht senkrecht, sondern mehr flach, und nach kurzer Zeit sind sie von Blut überströmt. Um die Wildesten zu zügeln, gehen Männer im Zuge, die mit erhobenen Stöcken ihnen in die Säbel fallen und so die Wucht zu starker Schläge mildern. Das Ganze sieht sich grausig an: Im Fackellicht das rieselnde rote Blut auf den weiſsen Kitteln, die blutüberflossenen Gesichter, die in Strähnen zusammengeklebten Bärte, das immer wilder und heiserer klingende unaufhörliche Hussein! Hassan!-Rufen — alles zusammen vereinigt sich zu einem schaurigen Eindruck. Die Musik wird allmählich immer lauter, die «Märtyrer» geraten in eine gewisse Raserei hinein, viele weinen laut. Gut, daſs man als Zuschauer durch einen Kordon türkischer Soldaten von ihnen getrennt ist; denn mancher von ihnen ist gewiſs seiner Sinne nicht mehr völlig mächtig und möchte wohl im Glaubensfanatismus seinen Säbel leicht einmal auf einen Ketzer zücken. Indes der «Franke» (der Europäer) braucht nichts zu befürchten. Er wäre bei einem etwaigen Ausbruche der Glaubenswut sicherer als die anwesenden Türken, die ja als Sunniten Feinde der Heiligen von Kerbelâ sind. Und die Türken dulden höchst tolerant in ihrer eignen Hauptstadt das Fest, das im Grunde ein Protest der Schîa gegen die Sunna ist, sogar einige ihrer Mullas schreiten als Deputierte in dem Zuge mit.

Jetzt wird von den Fahnenträgern ein Kind zu Roſs hereingeleitet, das Husseins kleinsten erschlagenen Alî darstellt. Dieser Augenblick, der den Höhepunkt des Ganzen bezeichnet, bildet zugleich die Schluſsszene. Weiter möchte man die Erregung auch kaum gesteigert sehen. In Indien hat das Herumführen der Kinder Husseins durch die Straſsen, ja schon seines Rosses, streng verboten werden müssen, weil dabei Ausschreitungen gegen die Sunniten vorgekommen sind. Auch unter den viel harmloseren Verhältnissen in Stambul löst sich nunmehr der Zug auf und verläſst gruppenweise, ohne Ordnung, den Hof. Noch eine letzte starke Wirkung empfindet man, wenn man jetzt in dem engen Thorwege des Ausgangs steht. Dicht an die Wand gepreſst, sieht man den blutüberströmten «Märtyrern» beim Vorüberziehen Auge in Auge. Man möchte am liebsten in die Mauer hinein, um nicht von den blutigen Gestalten gestreift zu werden. Die einen schreiten schnell mit den erhobenen Säbeln vorbei, andere müssen geführt, ihre Säbel getragen werden. Einer setzt sich am Wege nieder, um sich ein wenig zu erholen, einem anderen steckt ein mitleidiger Landsmann ein Stück Zucker in den Mund, ihn zu letzen. Dazwischen drängen sich die Pferde hindurch, die Tauben auf dem einen flattern ängstlich in die Höhe und suchen vergeblich sich ihrer Fesseln zu entledigen. Alles nur unregelmäſsig, bisweilen grell, bisweilen undeutlich durch vorüberhuschende Fackeln erleuchtet. Diese Szene ist so grotesk, daſs man sie nicht lebendig genug schildern kann; trotz allen Grauens wendet sich das Auge nicht einen Augenblick von ihr ab, gierig, jeden einzelnen Zug hastig festzuhalten. Die etwa fünf Minuten in dem Thorweg dünken den Beschauer wohl eine Viertelstunde; denn behaglich ist die Situation nicht. Doch nun sind auch die letzten vorbei. Das Gewühl verliert sich mehr und mehr, und man tappt durch die Abenddämmerung nach dem Goldenen Horn hinunter. Die Erinnerung an das Perserfest ist jedenfalls bei uns eine nachhaltige, um wie viel mehr bei Schiiten, welche die dargestellten Vorgänge mit ihrem Herzen mitfühlen.

Neuerdings sind durch Übersetzungen in Reclams Universalbibliothek sowie Professor Wahrmunds zwei persische «Lustspiele» in Deutschland bekannt geworden. Aber weder der «Vezier von Lenkoran» (Reclam Nr. 3064) noch «Monsieur Jourdain, der Pariser Botaniker, im Qarabâg» (Wien 1889) sind

ursprüngliche persische Schöpfungen, sondern vielmehr nur aus dem âzerbâidschanischen Türkisch in das Persische übersetzt worden.

ACHTES KAPITEL.

Die Prosa.

Die neupersische Prosa können wir hier nicht in ihrer ganzen Ausdehnung behandeln. Das würde nur für berufsmäfsige Orientalisten Interesse haben. Wir greifen hier blofs den Teil der prosaischen Litteratur heraus, der sich enger an die Poesie anschliefst, und charakterisieren ihn in einigen wenigen Strichen.

Der hochgeschätzte Schreibgriffel äufserte seine Macht ja am stärksten in der Poesie. Dieses Bewufstsein war weit verbreitet; wir hatten dafür schon oben S. 65/6 Beispiele und führen hier noch einen Vers des alten Dichters Scherîf aus dessen moral-philosophischem Gedichte «Die Ruhe des Menschen» (bald nach Firdausî) an:

«Obschon dem Griffel Schwertesschärfe fehlt,
Weicht doch vor seinem Stich das Schwert voll Sorgen.
Der Griffel öffnet dir die Thür der Welt,
Viel Fähigkeiten sind in ihm verborgen.»

Das klingt in den ersten Zeilen an die häufige Klage abendländischer Soldaten an, dafs die Feder der Diplomaten verderbe, was der Säbel gut gemacht habe; durch die letzten mag man sich an den etwas schärfer ausgedrückten Gedanken Michelangelos erinnert fühlen:

«Sì come nella penna e nell' inchiostro
È l'alto e'l basso e'l mediocre stile»,

als wenn, wie Falconet gespottet hat, in Voltaires Tintenfafs die Henriade gesteckt hätte (Justi, Michelangelo S. 384). Es ist daher dem persischen Geschmacke wohl entsprechend, dafs auch der Prosaschriftsteller gern Verse in seinen Text einstreut. Diese Verbindung haben wir in Saadîs «Rosengarten» kennen gelernt. In gleicher Weise hat Nachschabî das alte Sindbâdnâme behandelt und in sein «Papageienbuch» (1330) aufgenommen. Doch ist das hier zu Grunde liegende Prinzip ein anderes als im

Gulistân, insofern nämlich eine Anzahl von Erzählungen in einen gemeinsamen äufseren Rahmen eingefügt werden, in der Art, wie in «1001 Nacht» Scheherzâde alle Geschichten erzählt. Das berümteste aller derartigen Werke ist Wâïz Kâschifîs († 1504/5) Neubearbeitung von «Kalîla und Dimna» unter dem Titel «Die Lichter des Kanopus», aus dem wir eine Übersetzungsprobe mitteilen. Der Stil hat aber auch hier noch nicht die höchste Geziertheit erreicht, die finden wir erst später etwa bei Mîrzâ Mechdî Chân. Ursprünglich war die neupersische Prosa ganz schlicht und einfach gewesen, wie die ältesten Schriften, Muwaffaks «Buch der pharmakologischen Grundsätze», ein anonymer Korânkommentar der Cambridger Universitätsbibliothek und Bal'amîs persische Übersetzung des Tabarî (963 n. Chr.) zeigen. Arabische Worte finden sich allerdings auch schon in diesen Werken, aber der Stil war echt persisch einfach und gefällig. Im Laufe der Zeit ward die Prosa aber immer mehr und mehr von rhetorischem Floskelwesen durchsetzt — die arabisch schreibenden Historiker unter Machmûd von Ghazna, Utbî und Thaâlibî, haben mit ihrem Zierstil starken Einfluſs ausgeübt — bis in neuester Zeit der schmählich ermordete Schâh Nâçireddîn die ungekünstelte Redeweise des täglichen Lebens litteraturfähig gemacht hat. Seine «Tagebücher» über Reisen in Persien, durch die Provinzen Mâzanderân, Chûzistân, Chorâsân, nach Kerbelâ, sowie in Europa (in den Jahren 1873, 1879 und 1889) haben ein Beispiel auch für andere Werke gegeben. Das sich als Übersetzung ausgebende deutsche «Reisetagebuch des Nasreddin Schah» (Leipzig 1874) ist übrigens apokryph.

In dem folgenden Abschnitte aus den «Lichtern des Kanopus» sind die arabischen Vokabeln in der Übersetzung durch Fremdworte wiedergegeben worden. Wären wir bei den vorhergehenden Übertragungen aus der Poesie ebenso verfahren, so würden diese natürlich auch einen ähnlich buntscheckigen Eindruck machen, doch würde dieser zu übertrieben sein, da die Poesie von vornherein bewuſst kunstvoll auftrat. Die Übernahme der poetischen Rhetorik in die Prosa war dagegen erst etwas sekundäres.

«Eines Tages sah eine fliegende Krähe ein Rebhuhn auf der *Surface* der Erde einherstolzieren, das durch seinen anmutigen und zierlichen Gang das Herz der es *Regardierenden chassierte* (d. i. hier «zu seiner Jagdbeute machte»; das Rebhuhn gilt dem Perser als ein Typus eleganter Bewegungen).

Ein *fois* naht'st du dich mir und raubt'st mein Herze mir,
Komm noch ein *fois,* dafs ich auch 's Leben gebe dir.

Der Krähe gefiel der Gang des Rebhuhns und sie *étonnierte* sich über die *Symmetrie* der *Mouvements,* sowie über die Flinkheit und Behendigkeit. Der Wunsch, auch auf diese *Manière* gehen zu können, befiel ihr Herz, und ein *Désir,* mit der gleichen Zierlichkeit einherzustolzieren, *découvrierte* sich im *Fond* ihres Herzens. Sie band sich zum *Service* des Rebhuhns den Gürtel der *Domesticität* um, *abandonierte* Schlaf und Essen und *conzentrierte* sich auf ihr Vorhaben, indem sie fortwährend den *Tracen* des Rebhuhns nachging und seinen *Charme observierte.*

O Rebhuhn! Voller *Charme* kommst du daher, doch ach!
Ich hinke unbeholfen deinen *Tracen* nach.

Eines Tages sagte das Rebhuhn: «Du schwarzbackiges Teufelsgesicht! Ich sehe, dafs du fortwährend um mich herum scharwenzelst und meine *Mouvements* und *Posituren* bespionierst. Was ist dein *Motif* dafür?» Die Krähe sagte: «O feingesittetes, freundlich lächelndes Rebhuhn!

Dein Gang hat mir mein Herz geraubt, nun renne ich
Dir klagend nach, ob wieder es gewönne ich.

Wisse, dafs mir ein *Désir,* wie du zu gehen, in den Kopf gestiegen ist. Ich folge daher *temporär* deinen *Tracen,* um deinen Gang zu lernen und den Fufs der *Gloire* auf den Scheitel meiner Genossen zu setzen.» Das Rebhuhn brach in ein *Rire* aus und sagte: «*Hélas! hélas!*

Wer bist denn du, und wer bin ich?

Mein Gang ist eine *physische Qualität* und ebenso ist der deine eine solche. *Essentielle Qualitäten* kann man aber durch keinen *Modus obliterieren* und die *Nezessitäten* der *Natur* auch durch *Obstination* nicht *changieren.* Mein Gang hat eine bestimmte *Modalität,* und dein Gehen hat eine andere *Modalität.*

Des Weges *Différence* hängt am Woher? Wohin?

Gieb also deine *Phantasterei* auf und lafs die Hand von deinem Vorhaben.

Lafs ab! Der Bogen pafst zu deinem Arme nicht.»

Die Krähe gab die *Réponse:* «*Le commencement oblige.* Da ich einmal in die Sache *immergiert* bin, so werde ich sie trotz aller Rederei nicht aufgeben und meinen Fufs nicht von dem eingeschlagenen Wege zurückziehen, bis ich mein *But* erreicht habe.

Im Schiffe der *Patience* wir stechen jetzt in See,
Nun gilt es: Perlen finden oder Todesweh.»

Die Ärmste lief also *temporär* in der *Suite* des Rebhuhns, ohne dessen Gang erlernen zu können. Sie vergafs sogar ihren eigenen und vermochte auf keine *Manière* in seiner *Récuperation* zu *reussieren.*»

Dieser Stil ist im Original elegant. In der Übersetzung klingt er uns heute karrikiert, aber Friedrich der Grofse hätte

kaum Anstofs an ihm genommen. In völligen Bombast und Schwulst verfällt erst die spätere Zeit, die alles auf die alleräufserste Spitze treibt. Interessant ist es übrigens, dafs von Indien, dem Heimatlande dieser Erzählungen aus, ein Einspruch gegen Kâschifîs Verkünstelung, der auch den Inhalt der ursprünglich schlichten Fabeln nicht geschont hatte, erhoben ward. Kaiser Akbar veranlafste seinen berühmten Grofsvezier Abul Fazl zu einer neuen Bearbeitung (1588). Abul Fazl ist zweifelsohne der gröfste Stilist des grofsmoghulischen Indiens. Während aber sein Stil sonst an einer nicht erfreulichen starken Maniriertheit leidet («Akbarbuch», «Staatshandbuch von Akbars Reich»), hat er diese im «Prüfstein der Weisheit», wie er seine Redaktion «Kalîlas und Dimnas» genannt hat, vermieden, wenn man nach dem Stücke, das de Sacy mitgeteilt hat (der König und die Lerche, sowie die Kraniche des alias Ibykus), auf das Ganze schliefsen darf. Kâschifîs Prunkwerke hat Abul Fazl keine dauernde Konkurrenz machen können: jenes ist im Morgen- und Abendlande häufig herausgegeben und übersetzt, dieses nicht einmal im Orient lithographiert worden, doch hat es in hindustanischer Übertragung eine Auferstehung gefeiert.

Mîrza Muhammed Mechdî Chân, der Geschichtschreiber Nâdir Schâhs, hat den Zierstil wohl auf die Spitze getrieben. In seiner «Geschichte Nâdirs» schildert er die Schlacht zwischen seinem Helden und dem Herrscher Indiens bei Pânîpat (1739), die damals das Schicksal des Krieges entschied, mit den folgenden Worten (ich lasse hier die arabischen Worte unbezeichnet, dem Leser wird es schon ohnedem bei dieser Redeweise grauen):

«Nachdem zuerst die Plänkler beider Parteien kampfsuchenden Kreiseln gleich Getümmel zu erregen unternommen hatten, öffneten die gerüsteten Streiter und die blutdürstigen Helden die Hand zum Gebrauche der Kriegswerkzeuge. Köpfe von Helden rollten unter den Pferdefüfsen herum wie Bälle in der Krümme des Schlägels, und Häupter von Stolzen tauchten gleich Blasen in einem Meere Blutes unter. Jeder reisige Zünder, der gelöst ward, beförderte schleunigst einen Reiter vom Rosse des Daseins zu Boden herab, und jeder Drache von Kanone, der seinen feuerspeienden Rachen aufthat, löschte mit seiner Zunge Lebenslichtsfunken aus. Kurz, von Beginn des Mittags war 4—5 Stunden lang die Glut des Krieges und das Feuer des Stechens und Schlagens mit Säbel und Speer der Beherzten in Thätigkeit, Köpfe zu zerstreuen und Gegner niederzustrecken, bis das Glück sein Gesicht vom Heere der Inder abkehrte, und diese sich alle zu-

gleich zur Flucht wandten» (P. Horn, Das Heer- und Kriegswesen der Grofsmoghuls, 1894, S. 3).

Aus diesen vielen Worten erfahren wir als einzig Thatsächliches, dafs die Schlacht 4—5 Stunden von Mittag an gedauert habe.

Einen gröfseren Gegensatz zu dieser Phrasendrechselei als die Schreibweise Schâh Nâçireddîns kann man sich kaum vorstellen. Hier wird jede Geziertheit vermieden, alles wird so einfach wie möglich und natürlich ausgedrückt. Keine bildlichen Umschreibungen, sondern die nüchternste, völlig klare, unmifsverständlichste Schilderung der Dinge. Um moderne persische Konversation zu lernen, giebt es kein besseres litterarisches Hilfsmittel als die Lektüre der Reisetagebücher des Schâhs. Sein Beispiel hat natürlich weitergewirkt, der Stil der Prosa hat sich unter seiner Regierung aufserordentlich vereinfacht. Bücher wie Rizâkuli Châns wertvolle Dichteranthologie «Die Sammlung der Beredten», des Çanî-eddaule Muhammed Hassan Chân Geschichtswerke «Der Nâçirische Ordner» oder «Der Spiegel der Städte» weisen einen sehr einfachen Stil auf, wenn sie als gelehrte Werke auch nicht so direkt die Sprache des täglichen Lebens anwenden wie des Schâhs Tagebücher. Die europäischen Namen giebt der Schâh meist in französischer Form, wie er auch sonst nicht selten französische Worte, der einzigen fremden Sprache, die er verstand, anwendet. Wir teilen als Probe einige Abschnitte aus der dritten Reise vom Jahre 1889 mit (lithographiert 1891 zu Teherân), die in Europa wenig bekannt geworden ist (die erste und zweite sind in das Englische und Russische übersetzt worden).

«Um vier Uhr nachmittags sollten wir nach Berlin abreisen (von Frankfurt a. O.). Ich zog Galakleidung an, legte das gelbe deutsche Ordensband (des schwarzen Adlerordens) um die Brust und den Säbel an, dann gingen wir zum Zuge (franz. train). Von hier bis Berlin sind es zwei Stunden Wegs. Wir fuhren, bis wir an Berlin herankamen. Ich hatte Berlin schon auf den zwei früheren Reisen gesehen, die Lage des Bahnhofs (franz. gare) der Eisenbahn war mir aber nicht mehr genau in der Erinnerung, da ich mir vorstellte, er liege gleich dem Bahnhofe von Moskau und Petersburg am Anfange der Stadt, und man müsse da aussteigen und in einer Kutsche («Kalesche») in die Stadt hinein fahren. Hier ist dies jedoch nicht so, die Eisenbahn geht ein Stück weit mitten in die Stadt hinein. Hohe, grofse Gebäude lagen

zu beiden Seiten der Eisenbahn, und zwar ist die Eisenbahn viel höher als die Häuser und Straſsen der Stadt, so daſs man Häuser und Wege unter sich sah. Der Zug fuhr auf diese Weise eine Zeit lang schnell durch die Stadt; wir kamen an Gebäuden, Häusern, Bahnhöfen vorüber, bis der Zug schlieſslich langsam fuhr und in einem hohen, groſsen Bahnhofe stillstand. Se. Maj. der deutsche Kaiser (Imperator) Guillaume II., der ein Sohn Frédéric III. und Enkel Guillaumes des Groſsen und von seiten seiner Mutter ein Enkel Ihrer Maj. der Königin von England sind, waren auf dem Bahnhofe anwesend und standen zum feierlichen Empfang da. Wir stiegen aus, reichten einander die Hand und machten Bekanntschaft. Die sämtlichen Prinzen der kaiserlichen Familie waren (ebenfalls) zugegen, bis auf den jüngeren Bruder Sr. Maj., den Prinzen Henri, der Admiral (franz. amiral) ist und augenblicklich in der Ostsee (franz. Baltique) weilt. Allen reichten wir die Hand und machten uns bekannt. Fürst (franz. prince) Bismarck hatte wegen Krankheit und Unwohlseins nicht zum Empfang erscheinen können, er ist in Varzin; aber sein ältester Sohn Comte Herbert Bismarck, der in Gesicht und Gestalt dem Fürsten Bismarck auſserordentlich ähnlich sieht und deutscher Minister (so) des Auswärtigen ist, war da. Desgleichen waren der Kriegsminister, die Marschälle, Generäle und hohen Offiziere sämtlich erschienen. Se. Maj. der Kaiser stellte sie alle vor, und wir reichten ihnen die Hand. Eine Abteilung Soldaten nebst Musikkorps war in der üblichen Weise zum offiziellen Empfang aufgestellt. Ich schritt mit Sr. Maj. dem Kaiser die Front der Soldaten bis zum Ende ab, dann gingen wir wieder zurück. Hierauf stieg ich mit Sr. Maj. dem Kaiser in einen offenen Wagen («Droschke») und wir fuhren nach dem Schloſs Bellevue, das seitlich von der Stadt in einem groſsen Parke liegt. Die Entfernung dieses Schlosses von der Stadt ist ungefähr die gleiche wie vom Königsgarten bei Teherân bis zur Stadt. Zu beiden Seiten der Straſse hatten sich eine groſse Menge Frauen und Männer von den Einwohnern der Stadt aufgestellt; auch die auf die Straſse hinausgehenden Balkons der Häuser und Gebäude waren voll Frauen und Männer, alle in schönen, sauberen Kleidern und meistenteils auch mit hübschen Gesichtern und Figuren. Auf dem ganzen Wege vom Bahnhofe bis zum Schloſs Bellevue, der ungefähr einen Färsach (6 km) lang ist, stand die Menge Rücken an Rücken, schrie unaufhörlich Hurra, schwenkte die Taschentücher und bezeugte lebhaft ihre Freude. Ich grüſste die Leute an der einen, Se. Majesät der Kaiser die an der anderen Seite. Seine Majestät der Kaiser sind sehr hübsch, jung, freundlich und zuvorkommend; auſser der deutschen Sprache, die ihre Muttersprache ist, verstehen sie auch noch einige andere Sprachen, vor allem sprechen sie sehr gut Russisch, Englisch und Französisch. Auf dem Wege vom Bahnhof nach dem Schlosse zeigten mir der Kaiser hohe Gebäude und groſse Häuser, wie Kasernen, Gesandtschaften, Ministerien u. dergl. und erklärten sie mir. Wir gelangten bis zum Rande der Stadt, wo der Park beginnt; am Ende dieses Parkes liegt Schloſs Bellevue. Dort vernahm man eine

Salve von 30—40 Kanonenschüssen, die man uns zu Ehren im Parke abgab. Der Park ist sehr ausgedehnt und anmutig; er enthält eine Menge alter Bäume, unter den Bäumen sind lauter grüne und liebliche Wiesen. Eigentlich war es ein grofser Wald, der anfänglich ganz aufserhalb der Stadt gelegen hat, und wie mir Se. Maj. der Kaiser versicherten, hat man früher Raubtiere in ihm gejagt. Jetzt hat man aus dem Walde einen Park gemacht und mitten hindurch eine Allee angelegt, welche ein Spazierweg der Bewohner der Stadt ist. Sie ist ganz reizend. An den Seiten ist der weite Park ebenfalls angebaut und mit Häusern besetzt. Schloss Bellevue liegt an dem einen Ende. Im Parke waren eine Masse Frauen und Männer, die Hurra riefen und ihrer Freude Ausdruck gaben. Wir fuhren weiter, bis wir zum Schlosse gelangten. Vor dem Schlosse war eine Abteilung Soldaten aufgestellt, die Musik spielte ein persisches Stück (eine persische Nationalhymne? wie die türkische Hamidije?), die Truppen erwiesen die üblichen Ehren. Mit Sr. Maj. dem Kaiser schritt ich die Front der Soldaten ab, dann kehrten wir um und gingen in das Schlofs hinein. Se. Maj. der Kaiser kamen selbst mit, zeigten uns unser Schlafzimmer und kehrten dann nach ihrem Schlosse, das den Namen Salle blanche oder «Weifses Schlofs» führt, zurück. Auf unseren beiden früheren Reisen waren wir in Berlin im Stadtschlosse, eben der Salle blanche, abgestiegen. In diesem Schlosse ist (aber) die Luft besser als in dem Stadtschlosse. Dieses Schlofs ist für die alten preufsischen Könige erbaut worden. Vorzüglich der Park mit seiner Allee, den Bäumen, Wiesen und Rosenanlagen ist uns zum Spazierengehen sehr angenehm. Der Vorplatz vor dem Schlosse ist auch ziemlich ausgedehnt, der Garten ist umzäunt und mit hübschen Rosenanlagen versehen. Auch hat er eine hübsche Fontaine, aus der das Wasser fein wie Dampf herauskommt. Unser gesamtes Gefolge hat hier Unterkunft gefunden. Das Schlofs hat zwei Stockwerke, das obere dient uns zur Wohnung, das untere dem Emîn essultân (Minister des Auswärtigen) und dem übrigen Gefolge.

Nach dem Aufbruche Sr. Maj. des Kaisers ruhte ich ein wenig. Darauf stieg ich mit dem Gastführer (persische Bezeichnung für den befohlenen persönlichen Adjutanten) General Grolman in einen Wagen und wir fuhren zum Gegenbesuche bei Sr. Maj. dem Kaiser in die Stadt. General Grolman war, wie ich schon früher erwähnt habe, vor 30 Jahren als Attaché militaire der preufsischen Gesandtschaft von seiten des verstorbenen Guillaume I. nach Persien gekommen und mit dem Gesandten zum Besuche des Throns Dschemschîds (der Ruinen von Persepolis) nach Schîrâz gereist. Der Gesandte starb dort und liegt in Schîrâz begraben. General Grolman war der Schwestersohn des Gesandten, der Minutoli hiefs, und ist gegenwärtig ein bedeutender General und unser Gastführer. Auf der Fahrt zum Gegenbesuche bei Sr. Maj. dem Kaiser begleiteten uns also der gastführende General und Mîrzâ Rîzâ Chân, unser bevollmächtigter Gesandter in Berlin. Vom Schlofs Bellevue bis zum Stadtschlosse, der

Residenz Sr. Maj. des Kaisers, ist es eine Stunde Wegs. Vor dem Thore des Schlosses des Kaisers stehen Schildwachen. Als wir angelangt waren, stiegen wir die Treppen hinauf. Wir passierten mehrere Zimmer, Se. Maj. der Kaiser waren im Empfangszimmer. Wir setzten uns und unterhielten uns eine Zeit lang mit ihnen; dann erhoben wir uns wieder, stiegen in die Kutsche und fuhren in unser Quartier. In den Parkalleen standen wie bei der Hinfahrt so auch bei der Rückkehr eine Menge Menschen, riefen Hurra und gaben ihrem Vergnügen Ausdruck. Nach der Rückkehr aſsen wir zu Abend. Nach dem Essen traten wir auf den Balkon, der auf den Park hinter dem Schlosse hinausgeht und setzten uns. Am Ende des Parks geht eine Eisenbahn vorbei, die man vom Balkon aus sehen kann. Sie geht über Brücken aus Eisen und Holz. Unausgesetzt fahren Züge hin und her. Diese Züge dienen für den Verkehr in der Stadt, so daſs man mit ihnen aus einem Viertel in das andere gelangen kann. In jedem Stadtviertel ist ein Bahnhof. Die Leute, die in ein anderes Stadtviertel wollen, gehen auf ihren Bahnhof, setzen sich in den Zug und fahren fort. Solange wir saſsen, waren fortwährend Züge, die mit Lichtern hin- und herfuhren, immer gab es etwas zu sehen. Unausgesetzt schallte auch der Lärm von der Bewegung der Züge herüber, und es ist augenscheinlich, daſs er nie aufhört. Die Beamten und Arbeiter der Eisenbahn wechseln von zwei zu zwei Stunden, anders wäre es unmöglich; ohne Ablösung würden sie es nicht aushalten können.

Ein anderes merkwürdiges Schauspiel in Berlin bietet die Anlage der Telegraphendrähte, die höchst erstaunlich ist. Da sind nicht etwa nur ein, zwei oder zehn Drähte. Oben auf hohen Gebäuden hat man starke eiserne Pfähle errichtet und in diese an den Seiten eine Anzahl Stangen und Stäbe eingelassen. Überall sind einem Spinnennetze gleich zahlreiche Drähte gezogen, dem Menschen, der sie zählen wollte, würde es vor den Augen flimmern. Nachdem wir eine Weile die Stadt betrachtet hatten, stiegen wir schlieſslich vom Balkon herab und legten uns schlafen.«

Am anderen Tage fährt der Schâh nach Potsdam. Nach ausführlicher Schilderung seiner Fahrt und des Schlosses berichtet er:

»Zeremonieenmeister führten uns zu dem Zimmer Ihrer Maj. der Kaiserin (franz. impératrice). Auſser der Kaiserin und unserem (Berliner) Gesandten Mîrzâ Rizâ Chân, der bei uns war, war niemand weiter (von meinem Gefolge) zugegen. Ihre Maj. die Kaiserin und ich gaben uns die Hand, begrüſsten uns und machten Bekanntschaft. Die vier Söhne Sr. Maj. des Kaisers im Alter von 8, 7, 5 und 4 Jahren standen neben Ihrer Maj. der Kaiserin, alle vier in Matrosenanzüge gekleidet. Es waren sehr schöne Knaben. Die Amme (so! mit Übertragung persischer Verhältnisse, wo die Amme auch im späteren Leben als eine Respektsperson gilt) und zwei oder drei vornehme Damen waren noch im

Zimmer der Kaiserin. Ihre Maj. die Kaiserin sind sehr unterhaltend, freundlich und liebenswürdig. Wir setzten uns auf Stühle und unterhielten uns ein Weilchen; darauf gingen wir hinaus, spazierten durch eine Halle aus kostbaren Steinen und kamen dann in ein für uns bestimmtes Zimmer. Dort setzten wir uns. In diesem Augenblicke kamen Se. Maj. der Kaiser, wir standen auf und reichten ihm die Hand. Sie sagten: 'Der Sohn Ihrer Maj. der Königin von England sind angekommen, ich habe sie (ihn) hierher mitgebracht. Jetzt warten auch die Prinzessinnen, dafs Ihr zu ihnen kommt. Ich werde sie vorstellen.' Wir erhoben uns und gingen mit Sr. Maj. dem Kaiser nach dem Zimmer, in dem wir zuerst die Kaiserin gesehen hatten. Ziemlich weit von diesem lag das Zimmer der Prinzessinnen. Auch der Sohn Ihrer Maj. der Königin (von England) standen da. Wir reichten den Prinzessinnen die Hand und machten allgemein Bekanntschaft. Auch dem Sohne Ihrer Maj. der Königin reichten wir die Hand und machten Bekanntschaft. Der Duc d'Édimbourg haben auch einen kleinen Sohn von ihnen (sich) mitgebracht. Die Gemahlin des Prinzen, die eine Tochter des verstorbenen Kaisers Alexander II. von Rufsland ist, war zur Hochzeit der Tochter des Königs von Griechenland nach Petersburg gereist. Darauf reichten wir Ihrer Maj. der Kaiserin den Arm und gingen zuerst hinaus, Se. Maj. der Kaiser, der einer der Prinzessinnen den Arm gereicht hatten, folgten uns, und darauf die übrigen Herrschaften und Prinzessinnen. Wir schritten so an der Spitze des Zugs von Zimmer zu Zimmer, bis wir aus dem letzten Zimmer durch eine Thür in den Garten hinaustraten.»

Der Schâh wohnt nun der Konfirmation der Kriegerwaisen und darauf der Parade des Lehrinfanteriebataillons bei; beide Feierlichkeiten beschreibt er ausführlich.

Ein Besuch im Aquarium.

«Die Beschreibung des Aquariums haben wir in den beiden früheren Reisetagebüchern gegeben, es ist daher hier kein Anlafs zu neuer Beschreibung. Ich sah jedoch zwei wunderbare Dinge dort, die ich aufschreiben will. Einmal einen seltsamen Affen, sehr grofs und stark, von einer Affenart, die Schimpanse (Chimpanzé) heifst und in den Wäldern Afrikas vorkommt. Er war ganz schrecklich anzusehen. Fast eine Viertelstunde standen wir und betrachteten ihn. Er hat auch eine seltsame Stimme, höchst greulich und schrecklich, so dafs, wer ihn im Walde hört, arge Furcht bekommt. Doch ist er sehr feige, d. h. sein Herr hat ihn furchtsam gemacht; denn sowie dieser nur die Peitsche hochhebt, flieht der Affe voller Angst. Es war auch ein kleiner Affe da, mit dem der grofse Affe Freundschaft hielt und spielte. Er spielte ihm gegenüber die Mutter — der grofse Affe ist nämlich ein Weibchen, wäre er ein Männchen, so würde er noch viel schrecklicher und gröfser sein. Er packte den kleinen Affen überall, wohin dieser sich flüchtete und spielte mit ihm, als wäre er von Wolle.

Dabei that er ihm recht weh. An einem dicken Pfahle, den man eigens für ihn aufgestellt hatte und der sehr hoch war, kletterte er schnell und flink in die Höhe und wieder herunter. Kurz, es ist ein seltsames Tier. Es waren noch zwei andere Schimpansenaffen da, aber nicht von dieser Gröfse. Ihr Gesicht war weifs, doch waren sie nicht so schön. Die schwarze Art ist die geschätztere. Der Schimpansen Augen leuchteten von weitem wie Blitze. Der Kopf des Tieres ist grofs und dem des Menschen ähnlich. Wuchs, Leib, Hände und Füfse haben ebenfalls mit dem Menschen Ähnlichkeit, die Arme sind aber kräftiger und der Rücken dick, wie bei einem Neger. Eine andere Merkwürdigkeit ist eine Schlange, so dick wie ein Pappelbaum, zehn Jahre alt und etwa zehn Ellen lang. Sie war höchst sehenswert. Die Schlange war lebendig und hatte sich um sich selbst geringelt. So oft ihr Wärter herankam, wollte sie ihn anfallen. Die Schlange besitzt kein Gift, hat aber soviel Kraft, dafs sie sich um einen Tiger, den sie im Walde sieht, ringelt, ihn zusammenpreſst und zermalmt. Die thatsächliche Kraft dieser Schlangenart entspricht ihrem Aussehen.»

Der Schâh in der Jagdausstellung zu Cassel.

«Heute sollen wir in die Jagdexposition gehen, in der alle Arten Jagdgeräte und Jagdtiere ausgestellt sind. Im Parke der Stadt Cassel, der die Karlsau heifst, ist eine ausgedehnte Orangerie, in die man den Winter über die Orangenbaumkübel stellt, während man sie im Sommer herausbringt und überall in den Gärten und Parkalleen aufstellt. In der Orangerie veranstaltet man zur Sommerszeit, wo sie leer ist, eine Exposition. Die diesjährige ist nun eine Jagdexposition, d. h. aus allen Provinzen und Ländern Deutschlands haben alle Prinzen, Adligen und Vornehmen, die berühmte Jäger sind, ihre Jagdstücke, alte oder neue, Felle, Köpfe, Geweihe, ganze Leiber der von ihnen erjagten Tiere, die man wie lebend hergerichtet hat, geschickt. Da sieht man zahllose Geweihe von Hirschen, Rehen, Büffeln, Gemsen u. a., Köpfe von Wild aller Sorten, verschiedene Bärenfelle, wunderbare und merkwürdige Vögel, wie Fasanen und andere seltene Vögel, alle hergerichtet. Ferner hat man Arten von Raubvögeln, wie Falken, Geier u. dgl. ausgestellt, sowie Jagdgeräte und -Werkzeuge, wie Pfeile, Bogen, Schleudern, Gewehre mit Zündschnuren und Feuersteinen, Hinterlader u. dgl. Es war höchst sehenswert. Nach dem Frühstück setzte ich mich also mit dem General Grolman, dem Gastführer (s. oben S. 218), in einen Wagen und wir fuhren zur Exposition. Einige Personen unseres Gefolges begleiteten uns. Dort erwarteten uns der Protektor der Exposition, Comte Altenkirchen und Comte Eulenburg, der Gouverneur von Cassel, und empfingen uns. Sie erklärten uns die einzelnen Teile der Exposition, wir machten einen Rundgang. Es waren eine Menge hübscher Frauen da, die uns umringten. Wir verlangten eine Feuerschlofsflinte, um sie zu versuchen. Die Frauen scharf ansehend und auf sie zugehend, spannten wir den Hahn; die er-

schreckten Frauen liefen weg und schrieen. Es gab ein Gelächter und war spaſshaft. Darauf besahen wir die Jagdgeräte, die man von allen Orten und aus allen Provinzen zusammengebracht und je nach ihren Besitzern abteilungsweise ausgestellt hatte. Es waren auch viele wertvolle Tapeten mit Bildern (Gobelins?) da, welche gegenwärtig lebende Künstler angefertigt hatten, und die sich alle auf die Jagd bezogen. Wir kauften vier dieser Tapeten für 500 Tumans (nominell wären dies 5000 Franken). Hierauf besuchten wir das Fischhaus, das sich dicht bei der Orangerie befindet. Dort sahen wir in gläsernen Bassins groſse, kleine, gelbe und weiſse Fische von verschiedenen Gestalten. Man nimmt Fischeier und setzt sie in die verschiedenen Wasserbassins. Wenn sie groſsgezogen sind, verkauft man sie. In der That ist das Aufziehen der Fische eine Kunst.»

Der Schâh besieht sich zum Schluſs noch eine Ausstellung von Momentphotographieen und fährt dann nach Hause.

Memoiren sind sonst in der neupersischen Litteratur nicht häufig, als ein älteres Produkt dieses Genres seien die Denkwürdigkeiten des Schâhs Tachmâsp I. (1515—1576) genannt (übersetzt von P. Horn, Straſsburg 1891). Die Prosa umfaſst neben der Belletristik natürlich auch sämtliche Gebiete der Wissenschaft. Doch wäre es zwecklos, einzelne Namen zu nennen, da eine Erschöpfung des Gegenstandes hier unmöglich und auch nicht beabsichtigt ist.

Von deutschen Übersetzungen neupersischer Prosawerke seien hier noch genannt:

Abû Mançûr Muwaffak, Buch der pharmakologischen Grundsätze, übersetzt von Abdul Chalig Achundow (einem Perser) in «Historische Studien aus dem pharmakolog. Institute der kaiserl. Universität Dorpat, herausgeg. von R. Kobert», Band III, Halle 1893, S. 137—481 (auch separat); Nachschabî, Die sieben weisen Meister (die achte Nacht), übersetzt von Brockhaus, Leipzig 1843; Fattâhî († 1488), Über Glauben und Islâm, übersetzt von Ethé, Leipzig 1868; desselben «Schönheit und Herz», übersetzt von Dvořák in den Sitzungsber. der k. k. Wiener Akad. d. Wissensch. Band 118, Wien 1889; aus den «Lichtern des Kanopus» einige Abschnitte von Ethé in dessen «Morgenländische Studien», Leipzig 1870, S. 147—166. Peipers mir nicht bekannte «Stimmen aus dem Morgenlande» (Hirschberg 1850) sollen ebenfalls Übersetzungen einiger Prosastücke von Naçîreddîn aus Tûs, Wâïz Kâschifî u. a. enthalten.

Index.

Abaka 172.
Abbâs der Grofse 66, 195.
Abbâs aus Merw 47.
Abbasiden 47.
Abdul-Malik Içâmî 193.
Abû Abdallâh 70.
Abû Alî 77.
Abû Çâlich 78.
Abû Hafç 48.
Abû Michdschân 154.
Abû Naçr 71, 81.
Abû Saîd VI, 148 ff., 150, 155.
Abû Sâlik 48, 50.
Abû Schukûr 68, 82.
Abû Zârrâa 65.
Abul Abbâs 78.
Abul Fardsch Sagzî 194.
Abul Fazl 66, 215.
Abul Hassan 71.
Abul Maânî 49.
Abul Mâdschid 144.
Achämeniden 2, 34 ff.
Achlî 54, 123, 189.
Achmed aus Tebrîz 192.
Achundow 222.
Adab-Litteratur 38, 46.
Afghânistân, Emîr von VI.
Âfrîngân 41.
Âghâdschî 79.
Ahuramazda 2, 8 Anm. 5, 14.
Akbar 66, 215.
Alexanderbuch 185 ff.
Alexander der Grofse 4.
Allitteration 59.
Alter, vom Berge 151, 157.
Am'ak 53.
Ançârî 70.
Anthologieen 48/9.
Araber, arabisch 45 ff., 79, 83, 113.
aramäisch 35 ff.
Ardeschîr 4, 24, 38, 43, 44.
Ârifî 189.
Artâ Wîrâf 37, 43.
Arûdî 51/2, 66.
Asadî 56, 69, 73, 74, 79, 80, 112, 113/4.
Ascha 8 Anm. 3.
Aschi 13.
Asdschadî 64, 80.
Assassinen 151, 157.
Auhadî 176.
Aumânî 194.
Avicenna (s. Ibn Sînâ) 155.
Awesta 1 ff.
Awesta, kleines 5.
Azrakî 67, 134.

Bâbâ Tâhir 144.
Bacher 160, 175, 189.
Bachtijârî 114.
Baidâwî 46.
Bâjezîd, Scheich 148.
Bal'amî 213.
Banise, die asiatische 62.
Bânû Guschâspnâme 112.
Bârbed 47, 65.
Bartholomae 33.
Bechrâm Gôr 47, 177, 184.
Bechrâmî 81.
Bedreddîn aus Dschâdschirm 53.
Behâ-eddîn Âmilî 189.
Beit 47.
Belâdhorî 46.
Berchoux 129.
Bettel- und Garteteufel 127.
Bettina 136.
Biographieen, der Dichter 73.
Binâjî 192.

Bîrûnî 46.
Bismarck 52.
Bistâmî 148.
Blumauer 139.
Bobertag 61.
Boccaccio 179.
Bodenstedt 69, 75, 77, 115, 121/2, 147, 155/6.
Bostân 96, 169 ff.
Briefmuster 38.
Brillat-Savarin 128.
Brockhaus 222.
Browne 46, 116, 147.
Brugsch 127.
Brunhild 112.
Büchmann 120.
Büchner 158.
Bujiden 108, 109, 114.
Bundehesch 14, 37, 39, 40.
Bunyan 159.
Burckhardt 119.
Burzônâme 112.
Bushâk 54, 127, 128 ff., 133, 144.
Buzurgmichr 37.

Çaffariden 48, 79.
Çâghirî 125.
Çâïb 127.
Carlyle 133.
Chabbâz 77/8.
Chaffâf 56.
Châkânî 194, 200, 201.
Chezy 189.
Chodhâinâme 44, 46, 81/2, 85.
Chodzko 208.
Chosrau und Schîrîn 177.
Chosrowânî 78, 81.
Chronogramm 139 ff.
Chronostich 141.
Chwâdschû 188.
Claudius, Matthias 68.
Consentius 119.

Dakîkî 68, 81, 82 ff.
Darmesteter 78.
Dâtistân-i dênîk 37.
Daumer 122.
Dêbâdschî 133.
Derwisch 118, 146.
Desaugiers 129.
Dialektdichter 144.
Dichkân 86 Anm.
Dichterecke (auf dem Surchâber Friedhofe) 194.
Dichterkönig 66.
Dichterpseudonym 71 ff.
Dînawarî 46.
Dîwân 48, 71.
Don Juan 184.
Dorn 175.
Dschâmî 50, 53 Anm. 1, 55, 116, 123 ff., 136, 141, 143, 159, 176, 181, 188, 189 ff.
Dschârdschnâme 113.
Dschelâleddîn Rûmî 55, 136, 161 ff.
Dschemâleddîn aus Abher 194.
Dschemâleddîn Kâschî 172.
Dschemâleddîn Rustuk 144.
Dschemâlî 188.
Dschingizchân 191/2.
Dschûlâhe 144.
Dvořák 222.

Elegie 70.
Emîr Chosrau 60, 188, 191.
Emîr Schâhî 116, 123/4, 134.
Enwerî 55, 56, 63, 195 ff.
Epik 83, 112 ff., 131, 139 (komische), 193 (religiöse).
Erdmann, von 123, 185, 189.
Erzählungen, in Versen 68, 82.
Esel, dreibeiniger 37.
Ethé VII, 47, 69, 74, 75/6, 78, 81, 110, 113, 145 ff., 156 ff., 177, 189, 194, 222.

Fachreddîn aus Gurgân 43, 179 ff.
Farruchî 64, 69, 80.
Fattâhî 222.
Faust 186.
Fazl 134.
Feizî 128.
Ferhâd und Schîrîn 71.
Ferîdeddîn Attâr 132, 158 ff., 161, 164, 172.

Fetch Alî Schâh 66, 135.
Firdausî 20, 55, 57 ff., 63, 65, 68, 81 ff., 192.
Fîrûz-i Maschrikî 48, 50, 57.
Fitzgerald 155.
Frauen 134 ff.
Friedrich d. Grofse 36, 214.
Friedrich Wilhelm IV., König 136.
Frühlingsgarten 55, 136.
Fünfer 188.

Gâthâs (Jasna 28—34, 43—51, 53) 2 ff., 5 ff., 8 ff., 24.
Geiger 19.
Geldner 33.
Georg III., König 113.
George, Stefan 59.
Ghazel 70, 119, 195.
Ghazna 79, 114.
Ghazzâlî 46.
Ghizârî 194.
Gibb V/VI, 59.
Gobineau 208.
Goethe VI, 47, 55, 114, 117, 120, 172.
Görres 95.
Gozzi 184.
Graf 123, 175, 181, 201.
Grillparzer 25.
Grimm (Wörterbuch) 49.
Grisebach 153.
Gröber IX.
Grofsmoghul 128.
Grün, Anast. 173.
Gulistân 169 ff., 212.

Hâfiz 55, 114 ff., 123, 130, 144, 152, 174.
Hamerling 77, 176.
Hamîdeddîn ibn Am'ak 133.
Hammer, von 49, 55, 117, 122, 176, 189.
Hamza 46.
Handschriften 49, 114, 193.
Hänzäle 48, 50, 57, 126.
Harsdörffer 54.
Hartmann 190.
Hassan aç-Çabbâch 151.
Hâtifî 112, 147, 188, 192.
Heiligenlegende 193, 201 ff.
Helmolt 79.
Hilâlî 145, 189.
Hildebrand IX, 90.
Homer 58, 73, 90.
Horn 216, 222 u. ö.
Huart 134.
Hunde 115/6.
Huris 120.

Ibn Chatîb 134.
Ibn Jemîn 122/3.
Ibn Kutaiba 46.
Ibn Mokaffa 44, 46.
Ibn Sînâ 46, 150.
Ilias 85.
Imâmî 194.
Immermann 129.
Improvisation 66 ff.
Irâkî 176.
Iskendernâme 112.
Ismaîl, Schâh 192/3.

Jackson IX.
Jacob IX.
Jasna 4, 14, 20 ff., 39, 41, 42.
Jaschts 5, 13, 16/7, 18, 23 ff., 30/1, 39, 40, 41, 42.
Jean Paul 90.
Jemînî 81.
Jonas (Fisch des) 110.
Jordan 108.
Justi 44.
Jûsuf und Zuleichâ 108 ff., 136, 177, 178, 180, 189 ff.
Juvenal 137.

Kâ'anî 91, 127.
Kâbûs 55.
Kâfî Karâdschî 144.
Kaiçarnâme 113.
Kâlidâsa 116.
Kalîla und Dimna 73, 82, 213.
Kârî 54, 127, 130 ff., 138, 144.
Kâsim-i Anwâr 176.
Kâsimî 192.

Kasside 69 ff., 74, 196 ff.
Kâtibî 54, 188, 189.
Katrân 114.
Kégl, von 127.
Keilinschriften 34 ff.
Keller 132.
Kemâl Ismaîl 59 Anm., 67.
Kerschâspnâme 112, 114.
Kesrawî 44.
Kisâjî (arab. Grammatiker) 46.
Kisâjî (Dichter) 57, 77, 119, 176.
Kit'ä 70.
Klangmalerei 58 ff.
Knabenliebe 78, 120.
Königsbeit 70.
Königsbücher 193.
Korân 120.
Korkud 136.
Kriemhild 90.
Kulzum Nene 135.
Kuka 144.

Langbein 139.
Lehren, gute 51 ff., 90.
Leilâ und Madschnûn 178, 181 ff.
Lenore (Bürgers) 53.
Lied, hohes 116.
Litaneien 14 ff.
Logogryph 141.
Lohenstein, von 61.
Luftschiffahrt, des Kei Kâôs 87.
Lustgarten 136, 169 ff.
Lustspiele 211/2.
Lyrik 82/3, 114 ff.

Maarûfî 68.
Machmûd Chân 135.
Machmûd-i Warrâk 48, 50, 85 ff.
Machmûd Schebisterî 147, 164, 176.
Machmûd von Ghazna 56, 66, 79 ff., 142, 193, 195.
Magier 75.
Majestät 23 ff.
Mamûn 47.
Mandschîk, Scheich 134.
Marguérite von Navarra 134.
Marinismus 61.
Martial 134.
Mas'ûd ibn Saad 168, 194.
Mas'ûdî aus Merw 110.
Max von Bayern, König 66.
Maulawîderwische 162.
Mäthnäwî 70, 165, 176.
Meddach 92.
Meder 3, 34.
Mehistî 60, 134, 135, 136.
Merzbân 144.
Meyer, Gustav 152.
Meyer, K. F. 132.
Meyer, Leo 53 Anm. 1.
Meyer, Rich. M. 58.
Michelangelo 212.
Miçrâ 47.
Midchat, Achmed 91/2, 129.
Mikosch 136.
Minne 181.
Minochired 37, 39, 42, 43, 80.
Minôtschichrî 64, 81, 154.
Mîr Nazmî 49.
Mîrzâ Mechdî Chân 213, 215 ff.
Mirza Schaffy 53, 115, 121, 122.
Mittelaxe 129.
Mobed 86.
Mohl 95.
Mongolen 171.
Muçâhib 133.
Muhammed Aççâr 161, 189.
Muhammed Hassan Chân 216.
Muizzî 64, 200.
Müller, Aug. 172.
Müller, Wilh. 64.
Munâzara 113.
Muntaçir 79, 81.
Mutakârib 68, 69, 82, 96, 112, 180.
Mutanabbî 80.
Muwaffak 213, 222.
Mystik 116, 117/8, 145 ff.

Nachschabî 212, 222.
Nâçireddîn, Schâh 91, 195, 213, 216 ff.
Naçîreddîn aus Tûs 46, 222.
Nâçir-i Chosrau 156 ff., 163.
Naçr II. 66.
Nask 4.

Nesselmann 122, 159.
Neuplatonismus 165.
Nibelungen 25, 90.
Nicholson 165.
Nihâjat ul-'Arab 113.
Nizâm el-Mulk 151.
Nizâmî 55, 136, 147, 160 ff., 181 ff.
Nöldeke 44, 73.
Nûrdschehân 134.

Odatis 177.
Olearius 170, 175.
Omar Chajjâm 46, 69, 74/5, 77, 78, 117, 118, 147, 151 ff.
Ôschnar 37.
Ovid 59.

Pâdischâhnâme 113.
Pantheismus 163.
Parasit 129.
Parodie 128 ff.
Pârsen 2.
Passionsspiele, Oberammergauer 202.
Pechlewî 35 ff., 43/4.
Peiper 222.
Pelly 202.
Perserfest in Stambul 209 ff.
Pikanterieen 90, 120, 134, 171.
Pindar 114.
Pindâr 114, 144.
Pizzi VII, VIII/IX, 95, 159, 180.
Platen, von 96.
Polymeter 129.

Rambouillet, Hôtel 61.
Rätsel 38, 139, 141 ff.
Râzî 46.
Reclam 211.
Refrain 17.
Reim 43/4, 195.
Reimchroniken 193.
Reimwörterbücher 48 ff., 114.
Reuter 129.
Rhetorik 51.
Rizâkuli Chân 79, 127, 152, 216.
Rosen 166, 168.
Rosen, von 44.
Rosengarten 136, 212.
Rosenzweig-Schwannau, von 121, 122, 124/6, 130, 167, 190/1.
Rotwelsch 35.
Rubâî 47, 59, 70, 151.
Rückert 64, 74, 82, 83, 95, 96/7, 101 ff., 122, 126, 146, 159, 166 ff., 185, 189.
Rückert-Pertsch 54, 144.
Rûdakî 56, 64, 65, 73 ff., 77, 81, 82, 119.

Saadî 55, 64, 96, 116, 130, 131, 136, 144, 156, 168 ff.
Sachrî 144.
Sacy, de 215.
Saddar 37, 39, 42, 43.
Salemann 35, 44.
Samaniden 67, 79, 84/5.
Sâmnâme 112.
Sanâjî 158.
Sandschar 66, 134, 200.
Sandschar aus Kâschân 177.
Saphir 67.
Sassaniden 35.
Satire 70; 65, 85, 97 ff. (Firdausîs).
Schachspiel 138.
Schack, Graf von 94, 95, 96, 97 ff., 104 ff., 156, 181, 190.
Schâhanschâhnâme 113.
Schâhnâme 81 ff., 110, 112 ff., 130, 146, 184, 188, 191 ff.
Schâjek 54, 127, 133, 138.
Schahîd, Abul Hassan 69.
Schaupp-Horn 95.
Schefer IX.
Scheibânî 127/8.
Schems aus Sandschâb 194.
Schems-i Fachrî 49.
Schemseddîn aus Tebrîz 160/1, 165.
Scherîf 212.
Schiller 53, 184.
schinden (einen Gedanken) 55.
Schlechta-Wssehrd, von 56, 110 ff., 123, 175, 176.
Schröder, von 63.
Schuldbuch der Seele 10.
Schwänke 139.

Seelenwanderung 163.
Sefewiden 193, 201.
Seldschuken 114, 194.
Selghuriden 168.
Selîm I. 115, 123.
Selmân 54, 122/3.
Serbedâre 123/4.
Shakespeare 208.
Sîbawaihi 46.
Sieben Hauptdichter 55.
Sindbâd 74, 212.
Sonett 119.
Sonnenuntergänge 92 ff.
Sôzenî 133.
Stornell 151.
Stryangaeus 177.
Sufi 118, 132, 146 ff.
Sufismus 116.
Surûrî 141.

Tabarî 46, 213.
Tachmâsp, Schâh 193, 222.
Tâhiriden 48.
Târîch 139 ff.
Tausend und eine Nacht 120, 213.
Ta'zije 202 ff.
Tenzone 113.
Testament, Altes 24, 60.
Thaâlibî 110, 213.
Tholuck 96, 159, 164, 167/8, 176.
Thonnelier 135.
Tieck 60.
Tigri 152.
Timur (Tamerlan) 191, 208.
Timurnâme 112.
Tolstoi 128.
Trichter, Nürnberger 52.
Trinkkomment 75.
Tughan Schâh 67.
Turandot 184.
Turkân Chatun 134.
türkische Litteratur V ff.
- Schriftsteller 91/2.
- Sprache 79.

Ubeid Zâkânî 137 ff.
Umâra 56, 78.
Unçurî 66, 80, 177.
Urfî 128.
Utbî 213.

Vambéry 135.
Vendidâd 4, 5, 16 ff., 31 ff., 40, 41, 42.
Vergleiche 39 ff., 90 ff.
Victoria, Königin von England 113.
Vîspered 4.

Wahl 122.
Wahrmund 211.
Wâïz Kâschifî 213 ff., 222.
Wâmik und Adhrâ 80, 177, 178.
Watwât 200.
Wein 74 ff., 120, 150.
Wein, Weib, Gesang 74.
Weilsbach und Bang 44.
West IX.
Wettstreitgedicht 113.
Wickerhauser 125/6.
Wiederholungen 15 ff., 54 ff.
Windelband VI.
Wîs und Râmîn 43, 179 ff.
Wollaston 208.
Wortspiele 59, 63.

Zamachscharî 46.
Zarêrbuch 19, 38, 43, 44.
Zariadres 177.
Zarinaea 177.
Zehîreddîn aus Fârjâb 194.
Zend 2.
Zendawesta 2.
Zerduschtbuch 44.
Zigler, von 62.
Zola 91.
Zoroaster 2, 5 ff., 13.
Zoroastrier 74/5, 80/1, 84.
Zote 133 ff.
Zulâlî 188, 189.
Zulfikâr, Scheich 54, 123.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Geschichte

der

arabischen Litteratur.

Von

Dr. C. Brockelmann,
a. o. Professor in Breslau.

Leipzig,
C. F. Amelangs Verlag.
1901.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Einleitung.

Wollten wir das Wort «Litteratur», wie es in der Geschichte des Schrifttums europäischer Völker mit Recht üblich ist, in dem engeren Sinne von Poesie und Kunstprosa fassen, so wäre es eine sehr mifsliche Aufgabe, eine Geschichte der arabischen Litteratur für Nichtfachleute zu schreiben. Nicht als ob es an Stoff zu einer solchen Geschichte mangelte. Aber von der fast unabsehbaren Schar arabischer Dichter und Schöngeister vermögen nur wenige das Interesse weiterer Kreise zu erwecken. Ist es schon unserem gröfsten Übersetzer, Fr. Rückert, nicht gelungen, die hervorragendsten Schöpfungen jener Litteratur durch seine meisterhaften Übertragungen unserem Volke näher zu bringen, so wäre es ein aussichtsloses Unternehmen, für die gesamte Entwicklung jener uns so fremdartigen Kunst Teilnahme erwecken zu wollen.

Mit jener Beschränkung aber wäre zugleich der Hauptzweck jeder Litteraturgeschichte, die Bedeutung des Schrifttums für das eigene Volk und für die Menschheit ans Licht zu stellen, verfehlt. Der Einfluſs der Araber auf die ästhetische Bildung des Orients steht in keinem Verhältnis zu ihren Leistungen auf religiösem und wissenschaftlichem Gebiet. Ihre nationale Dichtkunst ist, wenn wir von den Formen absehen, nie über den engen Kreis des eigenen Volkstums hinausgedrungen. Aber die Religion ihres Propheten hat ganz Vorderasien erobert. Nun spielt die Religion im Leben der islâmischen Völker eine ganz andere Rolle als im modernen Europa; Sitte und Recht sind dort mit ihr weit inniger verwachsen als bei uns. Gewifs gehört das deutsche

bürgerliche Gesetzbuch nicht in eine Geschichte der deutschen Litteratur. Aber wie ein Historiker des hebräischen Schrifttums den Priestercodex nicht mit Stillschweigen übergehen dürfte, so können auch wir den Qor'ân und Buchârî nicht von unserer Darstellung ausschliefsen.

Beruht die Bedeutung des arabischen Schrifttums für den Orient auf seinen religiösen Erzeugnissen, so wird seine Stellung in der Kulturgeschichte der Menschheit durch seine wissenschaftlichen Leistungen bestimmt. Es ist natürlich überflüssig, hier an die Verdienste der arabisch schreibenden Muslime um die Erhaltung und Verbreitung griechischer Wissenschaft zu erinnern. Daher darf der Historiker ihrer Litteratur auch Männer wie Avicenna und Rhazes nicht mit Stillschweigen übergehen.

Gegenwärtig vollzieht sich unter dem Einfluſs der namentlich von Ägypten aus siegreich vordringenden europäischen Civilisation eine freilich erst langsame Umgestaltung des altislâmischen Geistes und damit auch der arabischen Litteratur. So reizvoll die Aufgabe für den Historiker wäre, diese Entwicklung zu verfolgen, so können wir uns in diesem Buche doch noch nicht näher auf sie einlassen, wenn wir der Gefahr allzu groſser Subjektivität entgehen wollen.

Für die Aussprache der arabischen Namen bitte ich die Anmerkung auf Seite 7 zu berücksichtigen und dazu noch zu beachten, daſs h niemals als Dehnungszeichen, sondern stets, auch nach Vokalen, als Hauchlaut zu fassen ist.

Breslau, im August 1901.

C. Brockelmann.

Inhalt.

Seite

Einleitung III

Erstes Buch.

Die arabische Nationallitteratur vor dem Islâm.

Erstes Kapitel. Arabien und die Araber 1
Zweites Kapitel. Die Anfänge der Poesie und die poetischen Formen 5
Drittes Kapitel. Die Überlieferung der altarabischen Poesie . . 13
Viertes Kapitel. Volkslieder 15
Fünftes Kapitel. Dichter der Wüste 17
Sechstes Kapitel. Höfische Dichter 28
Siebentes Kapitel. Städtische Dichter 32
Achtes Kapitel. Jüdische und christliche Dichter 34
Neuntes Kapitel. Die Anfänge der arabischen Prosa 37

Zweites Buch.

Die arabische Nationallitteratur zur Zeit Muhammeds und seiner drei ersten Nachfolger.

Erstes Kapitel. Muhammed der Prophet und der Qor'ân 39
Zweites Kapitel. Die Dichter des Propheten 50
Drittes Kapitel. Lebîd 55
Viertes Kapitel. Die Totenklage 57
Fünftes Kapitel. Die Dichter der Eroberungskriege 59

Drittes Buch.

Die arabische Nationallitteratur im Zeitalter der Umaijaden.

Erstes Kapitel. Die Dichter in Arabien 62
Zweites Kapitel. Die Dichter in Syrien und Mesopotamien . . . 67
Drittes Kapitel. Die Prosalitteratur 75

Viertes Buch.

Die klassische Periode der islâmischen Litteratur in arabischer Sprache von ca. 750 bis ca. 1000.

Erstes Kapitel. Die Hofdichter der Abbâsiden 79
Zweites Kapitel. Die Provinzialdichter 86
Drittes Kapitel. Die Hofdichter der Hamdâniden 88
Viertes Kapitel. Die Kunstprosa und prosaische Unterhaltungslitteratur 92
Fünftes Kapitel. Die Geschichtsschreibung 101
Sechstes Kapitel. Die Erdkunde 112
Siebentes Kapitel. Die Philologie 116
Achtes Kapitel. Theologie und Jurisprudenz 122
Neuntes Kapitel. Die Mystik 133
Zehntes Kapitel. Die profanen Wissenschaften 134

Fünftes Buch.

Die nachklassische Periode der islâmischen Litteratur in arabischer Sprache von ca. 1000 bis ca. 1258.

Seite

Erstes Kapitel. Die Poesie 144
Zweites Kapitel. Die Kunstprosa und prosaische Unterhaltungslitteratur 154
Drittes Kapitel. Die Geschichtsschreibung 157
Viertes Kapitel. Die Erdkunde 166
Fünftes Kapitel. Die Philologie 169
Sechstes Kapitel. Theologie und Jurisprudenz 172
Siebentes Kapitel. Die Mystik 180
Achtes Kapitel. Die profanen Wissenschaften 183

Sechstes Buch.

Die islâmische Litteratur in arabischer Sprache von der Mongolenherrschaft bis zur Eroberung Ägyptens durch den osmânischen Sultân Selîm im Jahre 1517.

Erstes Kapitel. Ägypten und Syrien 190
Zweites Kapitel. Die Euphrat- und Tigrisländer 201
Drittes Kapitel. Arabien 203
Viertes Kapitel. Persien und Turkestan 206
Fünftes Kapitel. Indien 208
Sechstes Kapitel. Das osmânische Reich 208
Siebentes Kapitel. Nordafrika 210
Achtes Kapitel. Spanien 214

Siebentes Buch.

Die islâmische Litteratur in arabischer Sprache von der Eroberung Ägyptens durch die Osmânen im Jahre 1517 bis zur Napoleonischen Expedition nach Ägypten im Jahre 1798.

Erstes Kapitel. Ägypten und Syrien 218
Zweites Kapitel. Die Euphrat- und Tigrisländer 227
Drittes Kapitel. Arabien 228
Viertes Kapitel. Omân, Ostafrika und Abessinien 232
Fünftes Kapitel. Persien, Indien und der malaiische Archipel . 233
Sechstes Kapitel. Rumelien und Anatolien 235
Siebentes Kapitel. Nordafrika und der Sûdân 237

Achtes Buch.

Die islâmische Litteratur in arabischer Sprache von der Napoleonischen Expedition nach Ägypten bis zur Gegenwart.

Erstes Kapitel. Ägypten 241
Zweites Kapitel. Syrien 248
Drittes Kapitel. Mesopotamien 250
Viertes Kapitel. Arabien 251
Fünftes Kapitel. Indien 253
Sechstes Kapitel. Stambul 254
Siebentes Kapitel. Nordafrika und der Sûdân 255
Index 259

ERSTES BUCH.

Die arabische Nationallitteratur vor dem Islâm.

ERSTES KAPITEL.

Arabien und die Araber.

Auf drei Seiten vom Meere umspült, darum von seinen Bewohnern als ihre Insel (djezîrat al Arab) bezeichnet, ist Arabien von den Ländern der alten vorderasiatischen Kultur durch die syrische Wüste geschieden. Das Innere bildet eine gewaltige Hochebene, an Flächeninhalt ungefähr Westeuropa gleich, rings umschlossen von Gebirgen, die den Zugang zum Meere sperren. Die Küsten sind nur wenig gegliedert und bieten der Schiffahrt fast nur im Süden bequeme Häfen.

Das Hochland im Innern besitzt keinen stets Wasser führenden Flufslauf. Sein Pflanzenwuchs ist daher fast ausschliefslich auf die Gaben des Himmels angewiesen. Diese aber sind kärglich und unregelmäfsig. So sind denn auch die Erträgnisse des Bodens nur an wenigen Stellen, namentlich im Westen und im Süden, lohnend genug, um zu dauernder Pflege zu locken. Der weitaus überwiegende Teil des Landes bietet nur dem Kamel, dem anspruchslosen und zu schnellem Ortswechsel befähigten Herdentier des arabischen Nomaden, genügende Nahrung. Das Kamel wieder nährt und kleidet den Araber und ermöglicht ihm den Aufenthalt in der Wüste. Seine Zucht spielt daher im Leben des arabischen Volkes die erste Rolle. Mit Verachtung blickt der Beduine auf seine Volksgenossen herab, die an den Rändern

des Kulturlandes der Versuchung erlegen sind, um des sichreren Lebensunterhalts willen dem freien, aber gefahrenreichen Wüstenleben zu entsagen.

Noch seltener als die Stätten ruhigen Ackerbaus sind auf arabischem Boden die Orte, an denen die Bevölkerung sich zu gröfseren Massen zusammenschliefsen und städtische Gemeinwesen bilden konnte. Solche finden sich gleichfalls nur im Westen und im Süden und sind an beiden Stellen nicht aus den Bedürfnissen des Landes selbst herausgewachsen, sondern entstanden in Abhängigkeit von dem grofsen Weltverkehr, der die Produkte Indiens dem Westen zuführte. Dieser Verkehr rief in den Zeiten seiner Blüte im Süden eine grofse und eigenartige Kultur hervor, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung zerfiel, ohne uns Reste einer litterarischen Bethätigung zu hinterlassen. Weniger glänzend, dafür aber dauernder war die Bedeutung der Städte am Westrande, unter denen Mekka die erste Rolle spielt. Nicht der Gunst ihrer natürlichen Lage verdankt diese Stadt ihre Entstehung, sondern der Anziehungskraft ihres Heiligtums, zu dessen Festfeier die Beduinen von weither zusammenströmten, um zugleich unter dem Schutze des Gottesfriedens die Überschüsse ihrer Wirtschaft gegen fremde Kulturprodukte zu tauschen. Durch geschickte Politik hatten die Herren dieser Stadt, die Qoreisch, es verstanden, die übrigen heiligen Märkte ihrer Nachbarschaft in eine gewisse Abhängigkeit von sich zu bringen und auch auf ihnen den Handel zu beherrschen.

Aber das Übergewicht der Städter über die Stämme der Wüste war doch nur ein materielles. Der beste und edelste Teil der Nation lagerte unter den Zelten der Nomaden. Diese sind denn auch die eigentlichen Träger des Nationalbewufstseins, soweit von einem solchen überhaupt schon die Rede sein konnte.

Die höchste Stufe politischer Organisation hatten die Araber des Nordens erreicht, die an den Grenzen der Wüste mit den beiden Grofsmächten Vorderasiens, Ostrom und Persien, in Berührung kamen. Hier waren in Damaskus und al Hîra die Vasallenstaaten der Ghassâniden und der Lachmiden entstanden, die jenen Mächten als Puffer gegen den Ansturm der Nomaden dienten.

Trotz der ungeheuren Ausdehnung des von den arabischen Nomaden durchzogenen Gebietes, trotz der grofsen Zahl von

Stämmen, in die sie zerfielen, trotz der oft recht scharfen Gegensätze, durch die sie voneinander geschieden waren, sind die sprachlichen Unterschiede nicht so stark ausgebildet, wie man erwarten könnte. Sehen wir ab von den Arabern des Südens, die zugleich mit ihrer eigenartigen Kultur auch eine besondere Sprechweise entwickelt haben, die sie von den Leuten der Wüste trennt, so herrschte in ganz Arabien nur eine Sprache. Selbstverständlich fehlte es nicht an dialektischen Unterschieden, die wir heute freilich mehr ahnen und erschliefsen müssen, als dafs wir sie deutlich zu erkennen vermöchten; aber diese Unterschiede gingen nicht so tief, um einen Riss unter den Stämmen zu bewirken. Dazu wird eben die unstete Lebensweise der Beduinen mit beigetragen haben, die nach und nach die verschiedensten Stämme, wenn auch nur gelegentlich, miteinander in Berührung brachte.

Über den verschiedenen Dialekten aber stand schon in der frühesten Zeit, von der eine Überlieferung uns Kunde giebt, das heifst zum mindesten im 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, eine gemeinsame, allen, wenigstens allen freien Männern, verständliche Sprache, die arabische schlechthin. Wie diese gemeinsame Sprache entstanden ist, darüber können wir nur Vermutungen aufstellen. Da wir sie nur als die Sprache der Dichtung kennen, da wir nicht wissen, ob sie überhaupt jemals und irgendwo den Bedürfnissen des täglichen Lebens gedient hat, so liegt es nahe, anzunehmen, dafs sie mit der Dichtung zugleich ausgebildet wurde. Da so ziemlich alle Stämme an der Poesie beteiligt waren, wenn auch einige ganz besonders hervortraten, so ist es wahrscheinlich, dafs die Dichtersprache aus allen Dialekten gespeist worden ist, dafs sie alles in sich aufnahm, was einmal den Beifall der Hörer gefunden hatte. Auch von anderen Völkern niederer Kultur wissen wir, dafs sie eine solche, über den Stammeseigentümlichkeiten stehende Liedersprache ausgebildet haben.

Diese altarabische Liedersprache nun nimmt unter den semitischen Sprachen, deren südlichen Zweig sie zusammen mit dem Südarabischen und dem Abessinischen bildet, unstreitig die erste Stelle ein. Mögen ihr andere an absolutem Alter, auch in einzelnen Altertümlichkeiten überlegen sein, keine hat so wie sie die gemeinsamen Eigentümlichkeiten reich entfaltet und

dabei doch scharf ausgeprägt. Freilich sind keineswegs alle diese Eigentümlichkeiten auch Vorzüge zu nennen, gleichviel, ob wir sie vom ästhetischen oder vom sprachphilosophischen Standpunkt aus beurteilen. Das Lautsystem ist sehr reich entwickelt, aber das wichtigste Ausdrucksmittel sind die Geräuschlaute, und unter ihnen überwiegen wieder die verschiedenen Nuancen der Kehl- und der Zischlaute. Hinter den Konsonanten treten die Vokale zurück, von denen die Sprache nur die allgemeinen Kategorieen, a, i, u, unterscheidet, wenn diese auch unter dem Einfluſs der Konsonanten sehr mannigfache Schattierungen erleiden. Sind die Konsonanten die eigentlichen Träger des Bedeutungsinhalts, so dienen die Vokale dazu, die verschiedenen Beziehungen dieses Inhalts auszudrücken. Diese sind nun in der That recht mannigfaltig und ermöglichen es dem Araber, sehr oft mit einer einfachen Wandlung des Grundstammes das zu sagen, was wir in unseren Sprachen weitläufig durch Hülfsverba und Adverbien umschreiben müssen. Dafür fehlt es dem Arabischen wieder an einfachen Mitteln für uns ganz geläufige Kategorieen, wie z. B. die verschiedenen Zeitformen des Verbs. Schier unendlich sind die Bedeutungsnuancen, die der Araber noch am Nomen durch einfache Stammbildung zum Ausdruck bringt, und doch ist er bei der Unterscheidung von nur drei Kasus stehen geblieben.

Der Wortschatz des Arabischen ist auſserordentlich reich entwickelt, freilich nur für die Bedürfnisse eines in engem Kreise sich bewegenden Denkens. Bekannt sind die freilich stark übertreibenden Renommistereien arabischer Lexikographen, die sich anheischig machten, 1000 Wörter für das Kamel, 500 für den Löwen und das Schwert zusammenzubringen. In der That hat der Araber für die Dinge seiner täglichen Umgebung, namentlich für die Tiere seiner Herde, für die Terraineigentümlichkeiten der Wüste und für seine Bewaffnung, eine sehr reiche Synonymik entwickelt, die unendlich feine, natürlich nur dem Beduinen interessante Nuancen zum Ausdruck bringt. Das ist nun freilich keine Rasseneigentümlichkeit der Araber, sondern eine Folge ihres Kulturzustandes, die sich bei anderen Völkern unter gleichen Bedingungen ganz ebenso beobachten läſst.

ZWEITES KAPITEL.

Die Anfänge der Poesie und die poetischen Formen.

Die Ursprünge der Dichtung liegen bei den Arabern wie bei allen anderen Völkern der Erde so weit in der Zeit zurück, dafs wir keine direkte Überlieferung davon erwarten dürfen. Nur aus allgemeinen Analogieen können wir Vermutungen darüber aufstellen.

K. Bücher hat in seinem höchst lesenswerten Buch über «Arbeit und Rhythmus» dargethan, dafs rhythmisch gestaltete Rede an vielen verschiedenen Stellen der Erde in Verbindung mit rhythmischen Bewegungen des Körpers, wie sie die Arbeit mit sich bringt, auftritt als ein psychologisches Mittel, der Ermüdung vorzubeugen. Schon vor ihm hatte G. Jacob darauf hingewiesen, dafs die Anfänge der arabischen Dichtkunst vielleicht mit den rhythmischen Bewegungen des Kamelschritts zusammenhängen, und dafs wir in den Liedchen, wie sie die Kameltreiber heute noch singen, die ersten Keime der Poesie sehen dürfen. Wenn wir nun auch keineswegs mehr erwarten können, dafs es noch möglich sei, aus den jetzt gebräuchlichen arabischen Metren den Rhythmus der verschiedenen Gangarten des Kamels herauszuhören, wozu Jacob in naheliegender Übertreibung eines an sich richtigen Gedankens anfangs geneigt war, so dürfen wir doch den Kamelritt für eine der Geburtsstätten der arabischen Dichtung ansehen. Dafür spricht auch der Umstand, dafs noch in geschichtlicher Zeit selbst die Dichter kunstvoller Lieder sich zumeist in poetischer Fiktion in die Lage eines Wüstenreisenden versetzen.

Freilich ist damit erst ein Gesichtspunkt gegeben, von dem aus wir eine Anregung zu rhythmischer Rede ableiten können. Wichtiger noch sind natürlich die seelischen Regungen, die den Menschen veranlassen, seine Gedanken und Gefühle zu äufsern. Unter diesen Regungen spielt auch in Arabien die Liebe zum Weibe eine Hauptrolle. Wir werden freilich sehen, dafs das Liebeslied als solches erst verhältnismäfsig spät in der Litteratur auftritt. Sehr alt aber ist das Motiv der Klage um die Geliebte, von der der Dichter durch den Wegzug ihres Stammes sich getrennt sieht. Der Sommer führt die verschiedensten Stämme auf

reichen Weidegründen zusammen. Finden die Kamele reichliche Nahrung, so ist der Araber von aller Sorge um das Dasein befreit und im stande, sich werbend dem schönen Geschlechte zu nähern. Ist dann die Weide erschöpft, und zwingt Futtermangel die Stämme, sich zu trennen, so wurde gar oft manches kaum geknüpfte zarte Band zerrissen. So wird es denn in der That sehr oft vorgekommen sein, daſs ein Dichter sich in der Lage befand, die in Rückerts Hamâsa Nr. 504 und sonst fast unzähligemal geschildert ist.

Frag nur dort die Balsamstaude, wo sie wächst im Sandeswall,
Frag sie nur, wie oft ich grüſste deiner Wohnung Trümmerfall.

Ob in ihrem Schatten ich stand beim Abendwehen
Einem Bettler gleich, und lieb war mir's, so zu stehen.

Ob beim Anblick deiner Wohnung mir das Auge reich
Ward an Thränen, dem gelösten Perlenstrange gleich.

Alle Leute seh' ich hoffen Frühlingsweide, Frühlingslust;
Aber meine Frühlingshoffnung ist, wo du dich niederthust.

Alle Leute sah ich fürchten Jahresmiſswachs, Jahresnot;
Aber meine Jahresfurcht ist nur, wo mir dein Wegziehn droht.

Muſs es mich verdrieſsen, daſs du mich bös ausmachtest,
Muſs es mich doch freu'n dabei, daſs du mein gedachtest.

Freu' es dich, wie ich die Hand hier muſs zum Herzen führen,
Und die Thrän' im Auge quillt, aus Furcht, dich zu verlieren.

Die Liebe zu den Verwandten findet im Liede ihren Ausdruck erst nach ihrem Verlust durch den Tod. In der Klage um den Verstorbenen haben wir gleichfalls eine der ältesten Quellen der Poesie zu suchen. Diese war nun aber in ihrer ältesten Gestalt, dem einfachen Weheruf, den Weibern überlassen. Es war daher natürlich, daſs diese auch an der kunstmäſsigen Ausbildung der Totenklage zum Trauerliede den gröſsten Anteil hatten. Wir kennen solche Trauerlieder zwar auch von Männern, aber die Dichterinnen überwiegen sie auf diesem Felde an Zahl bedeutend. Aus der Geschichte der arabischen Familie erklärt es sich, daſs die Klage um den Toten zumeist nicht der Gattin, sondern der Schwester zustand. Der Inhalt der Totenklage ist natürlich nicht sehr mannigfaltig. Neben den Äuſserungen des Schmerzes spielt der Preis des Verstorbenen die Hauptrolle.

Freunde, kehrt nun um! Ich habe noch ans Grab ein Wort,
Ohbans Grab, die Donnerwolke, tränk es fort und fort!

Denn es ist ein Mann, ein ganzer Mann in dieser Gruft,
zwischen dem und einem Hocker war die weitste Kluft.

Wo das Volk zusammensitzend Redekampf begann,
war er stumm nicht und nicht lästig seinem Nebenmann.

(Ein Weib vom Stamme Esed[1], Rückerts Hamâsa Nr. 327.)

Aber auch der Hafs suchte in rhythmischer Rede seinen Ausdruck. Hier begegnet sich mit dem Bedürfnis des Menschen, seinen Gefühlen Luft zu machen, noch der Glaube, eben dadurch dem Gegenstande seines Hasses schaden zu können. Vielfach noch bis in die Kulturwelt unserer Tage hinein ragt die Vorstellung, dafs ein richtiges Wort, zu rechter Zeit und in der richtigen Weise gesprochen, zauberische Wirkung auszuüben vermöge. Was wir nur noch als Aberglaube kennen, hatte einst auf niederer Kulturstufe das Ansehen allgemein verbreiteter und festgegründeter Überzeugung. Man erwartete von einem Schmähhlied nicht nur, dafs es von dem Betroffenen als Ehrenkränkung empfunden werde, sondern dafs es geradezu auf sein Geschick zu wirken vermöge. Daher wurde, wer des Schmähliedes mächtig war, nicht nur von den Feinden gefürchtet, sondern auch von den Freunden verehrt als einer, der mit höheren Wesen in Verbindung steht. Schâir, den Wissenden, nannten die Araber ihre Dichter nicht sowohl, weil sie der Kunst der Rede und etwa noch der geschichtlichen Erinnerungen ihres Stammes besonders kundig waren, sondern weil sie Dinge wufsten, die dem gewöhnlichen Sterblichen verborgen sind und ihn daher mit geheimem Grauen erfüllen. Goldziher hat nachgewiesen, dafs beim Rezitieren von Schmähgedichten noch in später Zeit gewisse symbolische Handlungen, wenn auch vielleicht nicht mehr verstanden, in Übung waren, die einst den vollen Wert religiöser Zeremonieen gehabt haben müssen. Den alten Stil der Schmähgedichte von Stamm zu Stamm zeigen die Verse des Scham'ala ben Elachdar von Dabba, in denen er die Benû Hâdjer verspottet, als sie sich mit den Benû Kûs messen wollten (Rückerts Ham. 604):

Wir legten auf die Wage Hâdjer und Kûs darauf;
Aber der Stamm von Kûs wog den Stamm von Hâdjer auf.

---

[1] In den arabischen Namen ist s stets scharf, z weich wie im Französischen, j in dj wie im Franz. (je), ch stets wie in ach, nicht wie in ich, th wie das harte, dh wie das weiche engl. th zu sprechen.

Hätten die Hâdjer mit Quarge gefüllt gehabt ihren Bauch,
Sie hätten wohl aufgewogen den Berg Ekâdir auch.

Das haben sie versehen! und hatten doch genug
Des Mengsals von Schaf- und Kamelmilch, frisch und geronnen, im Krug.

Die jüngere Form dieser Gattung, in der sie nur noch dem Ausdruck persönlichen Hasses dient, mögen die Verse des Jezîd ben Konâfa veranschaulichen, in denen er seinen Stammgenossen Hâtem Tâ'î (s. unten Kap. 5) schmäht, dafs er sich bei einem nächtlichen Überfall feige benommen habe (eb. 608):

Beim Atem meiner Brust, und wert ist mir mein Atem:
ein übler Mann, wo man bei Nacht ihn ruft, ist Hâtem.

Wie er herankam gleich dem Stiere, den man hetzt,
der seine Hörner wetzt und sich zur Wehre setzt!

Doch eine Straufsin, der ein Trupp von jungen Straufsen
voranrennt, die bei Nacht das Feld Morait durchsausen,

Sie liehen ihm die Füfs' und das verzagte Herz,
sobald entblöfst er sah der blanken Klingen Erz.

Neben der Liebe und dem Hasse spielt im Seelenleben des Arabers das Bewufstsein von dem Vollgewicht der eigenen Person und der seiner Freunde und seines Stammes die Hauptrolle und findet gar oft seinen Ausdruck in äufserst hochgemuten Worten. Wirkt diese selbstbewufste Prahlerei auch manchmal auf unser Empfinden abstofsend, so läfst sich doch nicht verkennen, dafs wir mancher schönen Äufserung echten Heldensinnes begegnen, wie jenen Versen des Abd el mâlek ben Abd errahîm el Hârithî (Rückerts Ham. 16):

Ja, wir sind das Volk, das nicht den Kampftod als Fluch empfängt,
ob auch Amer und Selûl als Fluch ihn empfingen.

Die Liebe des Todes rückt nah unsre Fristen uns,
indes jene, die der Tod verschmäht, ihm entgingen.

Noch nie haucht' ein Fürst von uns in Frieden den Atem aus,
und nie durft' ein Blut die Erd' umsonst uns verschlingen.

Es strömen die Lebensgeister uns auf die Klingen aus,
sie strömen sich aus auf andres nichts als die Klingen.

Von Blut lauter sind wir, ungetrübt, rein hervorgebracht
von Frau'n, tragend gute Bürd', und Männern, die springen.

Die schönsten der Höhen erklommen wir, und zu Zeiten mag
zum schönsten der Thäler auch ein Abstieg uns bringen.

Wir sind wie der Wolke Wasser, nicht ist in unserem Bund
ein Geiz'ger, noch einer, dem geknickt sind die Schwingen.

Wir weisen, wenn's uns beliebt, die Worte der andern ab;
nicht abweist man unsre Worte, wo sie erklingen.

Und geht ab ein Fürst von uns, so steht wieder auf ein Fürst,
ein Sprecher von edlem Wort, und Thäter von Dingen.

Und nie ward ein Feuer uns gedämpft vor dem nächt'gen Gast,
nie tadelt' uns einer, den wir gastlich empfingen.

Die Tag' unsrer Schlachten sind bekannt unter unserm Feind,
gezeichnet mit Stirneblassen und Fersenringen.

Und unsre Schwerter sind in jeglichem Ost und West,
daran Scharten stehn vom Kampf mit Stahlpanzerringen,

Gewöhnt, daſs sie niemals sei'n gezückt und zurückgebracht
zur Scheid', ohne Blut, das sie geraubt Edelingen.

Befrag, wenn du's, Weib, nicht weiſst, die Leut' über uns und sie!
denn gleich ist nicht dem, der weiſs, wer nichts weiſs von Dingen:

Die Söhne von Daijân sind die Achs' ihres Volkes, traun,
um die dessen Mühle stets sich drehen muſs und schwingen.

Mit der naiven Freude über den eigenen Wert verbindet sich dann meist der Stolz auf den wichtigsten Begleiter des Wüsten durchziehenden Arabers, sein Kamel. Nur die ungeheure Wichtigkeit, die dies Haustier für den semitischen Nomaden besitzt, läſst uns die fast zärtlich zu nennende Liebe verständlich erscheinen, mit der der arabische Dichter sich so oft in die Schilderung der Vorzüge seines Reittieres vertieft. Uns, die wir nicht im stande sind, alle die verschiedenen Eigenschaften eines solchen Rassetieres in ihrer Bedeutung für das Wohl des Besitzers zu würdigen, mag bei einer solchen Schilderung gar oft Langeweile anwandeln, während sie bei den Arabern verständnisvollstes Interesse gefunden hat, wie die Verse des El baîth von Hanîfa (Rückerts Ham. 806):

Im Ritte des Mittags, dessen Glut briet den Ur, da lieſs
ich kochen und braten ein Kamelweibchen gleich dem Strauſs,

Gewölbtes, geschwelltes, hadramautisches, tüchtiges,
ein Kleinod der edlen Stuten, das ich erkoren aus;

Mit dem hin ich flog, dem derb genackten, gebrüsteten:
den Vorrang erhält, wo man Kameladel zählt, ihr Haus.

Ich fand, wohl erzogen hatt' ihr Vater und Mutter sie,
darum ich die Summe gern für ihren Besitz gab aus.

Näher liegt unserem Empfinden das Gebiet der Naturschilderungen, zu denen der Dichter meist vom Wüstenritt angeregt wird. Auch wir vermögen den hohen Stimmungsreiz grauenvoller Einsamkeit oder eines schaurig-schönen Gewitters mitzuempfinden, wie es Milha von Djarm (Rückerts Ham. 808) schildert:

Lang war die Nacht, ich wachte der blitzenden Wolkenwand,
die sich herniedersenkend hinzog von Land zu Land.

Vom Nachtmarsch trunken taumelt der Wolken Kranichzug;
und dürres Land zu tränken, hat er zu thun genug.

In jeder Wüste Mitten erdröhnen um und an
die Massen, wie einander Kamele blöken an.

Es türmen sich die Gipfel des windgetragenen Throns
an Höh' und auch an Breite wie Gipfel Libanons.

Den hadramautischen Winden bot sich zum Kampfe dar
ein abgerissner Vorhang, der ganz zerflittert war.

Es blieb das reine Wasser aus reinem Wolkenschofs
zurück auf allen Spuren, denn rein ist Wasser blofs;

Das abgestandne Wurzeln des Schotenbaums erquickt
im Hochland und Erfrischung dem Sauerklee beschickt.

Und nachtlang schob sich vorwärts die falbe Regenwand
langsam wie ein gekoppelt Kamel im tiefen Sand.

Die trostlose Öde der arabischen Landschaft liefse freilich jede Abwechselung vermissen, wenn nicht die Tiere der Wüste der Phantasie Stoff böten. Insbesondere die jagdbaren Gazellen und Wildesel haben die Beduinen gar oft mit bewundernswerter Schärfe der Beobachtung geschildert. Sehr selten begegnen wir einmal der Beschreibung eines wilden Tieres, und gar der Löwe wird nur mit verstohlener Scheu genannt.

Damit sind so ziemlich alle Motive erschöpft, die in den uns erhaltenen Gedichten behandelt werden. Auffallen mag, dafs wir nichts von Äufserungen des religiösen Gefühls zu berichten haben. Nun dürfen wir uns die Beduinen allerdings keineswegs als Sklaven dieses Gefühls vorstellen, wie es andere ihrer semitischen Vettern, z. B. schon in ältester Zeit die Babylonier, waren. Insbesondere im letzten vorislâmischen Jahrhundert war die Ehrfurcht vor den alten Göttern im Herzen der Araber stark verblafst, und die Überzeugung von der Vergänglichkeit alles Menschlichen war fast der einzige Gedanke, der den Menschen über die Sorgen

des täglichen Lebens hinaushob. Dennoch müssen wir vermuten, daſs es einst auch in Arabien etwas wie eine religiöse Poesie gab. Daſs wir nichts mehr davon besitzen, haben wir nicht allein dem religiösen Indifferentismus der letzten heidnischen Generationen zuzuschreiben, sondern mehr noch dem Fanatismus der muslimischen Sammler, die dergleichen der Nachwelt nicht überliefern mochten. Freilich werden diese frommen Herren bei weitem nicht so viel vernichtet haben wie die Berater Ludwigs des Frommen, die ihn dazu bewogen, die von Karl dem Groſsen gesammelten deutschen Sagen zu zerstören.

Zugleich mit dem altheidnischen Wesen mag freilich auſser der religiösen Poesie noch dieser oder jener Zweig, der an Gewohnheiten des alten Lebens sich knüpfte, verloren sein. So hören wir in einer Lebensbeschreibung des hl. Nilus, der einem auf der Sinaihalbinsel zeltenden Beduinenstamm als Gefangener in die Hände gefallen war, daſs jene alten Araber beim Fund einer Quelle ein Lied anzustimmen pflegten, ganz ebenso wie einst die alten Israeliten. Von solchen Liedern aber besitzen wir jetzt nur noch ganz spärliche Überreste.

Die von einem gesteigerten Gefühle veranlaſste sprachliche Äuſserung weicht ganz natürlich schon zunächst durch die Modulierung der Stimme von der gewöhnlichen Rede ab. Dazu kommen nun aber sehr bald noch besondere Kennzeichen. Die Rede gliedert sich in Abschnitte, die zunächst noch keineswegs ganz symmetrisch gebaut sind, aber doch durch annähernde Gleichheit eine ästhetisch befriedigende Wirkung anstreben. Als erster Schmuck trat bei den Arabern dazu der Reim, der bereits gemeinsam südsemitischen Ursprungs zu sein scheint. So entstand die Reimprosa, die auch, als die Sprache schon kunstvollere Ausdrucksmittel gefunden hatte, ihren Platz behauptete. Sie begleitet jede feierliche Stimmung, sie soll zunächst nicht ergötzen, sondern das Gemüt des Hörers gewissermaſsen hypnotisieren. Der Wahrsager, Kâhin, bedient sich dieser Form, aber auch die Dichter von Schmähliedern verwenden sie noch in islâmischer Zeit; ihr Thun trug ja, wie wir sahen, gleichfalls von Hause aus zauberischen Charakter.

Aus der Reimprosa entwickelte sich, nachdem das Gefühl für den Rhythmus, wahrscheinlich durch äuſsere Eindrücke angeregt, zur Herrschaft gelangt war, zunächst ein einfaches

jambisches Maſs. Dieses älteste wirkliche Metrum ist nun aber stark in den Hintergrund gedrängt durch eine groſse Zahl kunstvoller Redeformen, die vielleicht alle erst durch Variation aus jener Urform hervorgegangen sind. Nur in halb volkstümlichen Knittelversen einerseits und später mit dem prosaischen Inhalt des Lehrgedichts hat der einfache Jambus sich behauptet.

Mit der groſsen Mannigfaltigkeit der Form hält der Inhalt der arabischen Poesie nicht gleichen Schritt. Alle die vorher einzeln besprochenen Motive kehren fast in jedem gröſseren Gedicht, in jeder Qasîde, wieder. Nur die Totenklage und die Schmählieder behaupten sich als selbständige Gattungen. Dabei hat sich eine nahezu feste Disposition für die Qasîde herausgebildet. Der Dichter beginnt regelmäſsig mit dem Nasîb, der Liebesklage um die entschwundene Dame seines Herzens. Dann wendet er sich mit plötzlichem Übergang, der meist mit der Nutzlosigkeit des Jammerns um verlorenes Glück motiviert wird, der Schilderung seines Reittieres zu. Daran reihen sich dann Naturbeschreibungen, oft auch Kampfesscenen. Zum Schluſs kommt der Dichter auf den eigentlichen Anlaſs seines Zweckgedichtes (das bedeutet Qasîde) zu sprechen, sei dies nun sein eigenes Lob oder das seines Stammes oder, wie oft, das seines Gönners, von dessen Gnade er ein Zeichen zu sehen hoffte. Typische Beispiele solcher Qasîden findet man unter Kap. 5 und Buch II, Kap. 3.

Es scheint, als ob die Aneinanderreihung aller dieser Motive zu der Zeit, aus der unsere Lieder stammen, verhältnismäſsig modern war, und es wäre möglich, daſs sie einem einzelnen Dichter ihren Ursprung verdankte. Übrigens ist der Zusammenhang der Qasîdenteile auſserordentlich lose und die Überlieferung ihrer Reihenfolge daher fast stets im Schwanken. Die ästhetische Schätzung der Späteren sieht auch nie auf das Ganze, sondern sucht die poetische Schönheit immer nur im einzelnen Verse. Darin geht man so weit, daſs man es einem Dichter geradezu zum Vorwurf macht, wenn er zum Ausdruck eines Gedankens mehrerer Verse bedarf.

W. Ahlwardt, Über Poesie und Poetik der Araber, Gotha 1856. J. G. Wenig, Zur allgemeinen Charakteristik der arabischen Poesie, Innsbruck 1870. J. Wellhausen, Die alte arabische Poesie, Kosmopolis I, 592—604.

DRITTES KAPITEL.

Die Überlieferung der altarabischen Poesie.

Der Gebrauch der Schrift war in Nord- und Mittelarabien schon vor dem Islâm keineswegs unbekannt, wenn auch bei weitem nicht so verbreitet wie in den angrenzenden Kulturländern im Süden und Norden der Halbinsel. Aber wir dürfen darum noch nicht erwarten, dafs die Schrift als gewöhnliches Mittel zur Fixierung von Gedichten gedient habe. Diese waren vielmehr auf die mündliche Überlieferung angewiesen. Je nach dem Anteil, den der Stamm eines Dichters an seinen Versen nahm, bemafs sich deren Erhaltung und Verbreitung. Von angesehenen Dichtern wissen wir, dafs sie zur Bewahrung ihrer Geisteskinder ständig einen Überlieferer, Râwija genannt, bei sich hatten, meist einen jüngeren Kunstgenossen.

Bei aller Treue des Gedächtnisses auf niederen Stufen der Kultur, die noch nicht durch die verwirrende Mannigfaltigkeit der äufseren Eindrücke das Hirn des Menschen überlastet und abstumpft, bringt doch die rein mündliche Überlieferung manche Gefahren mit sich. Selbstverständlich war man damals noch weit davon entfernt, ein individuelles Recht der Dichter auf ihre Lieder anzuerkennen. Wir dürfen nicht nur vermuten, sondern können es in einzelnen Fällen auch jetzt noch nachweisen, dafs man sich oft gar nicht scheute, einen Ausdruck des Dichters durch einen synonymen zu ersetzen, wozu der ungeheure Reichtum des arabischen Wortschatzes immer wieder Gelegenheit bot.

Ist uns so schon der Wortlaut im einzelnen nicht mit diplomatischer Treue überliefert, so dürfen wir zu der Reihenfolge der Verse in einem längeren Gedicht meist noch weniger unbedingtes Vertrauen haben. Hatte doch der Dichter selbst auf die Aneinanderreihung der einzelnen Teile meist nicht viel Sorgfalt verwendet.

Trotz der Unsicherheit im einzelnen dürfen wir im ganzen doch darauf vertrauen, in der uns vorliegenden Überlieferung ein getreues Abbild der alten Liederkunst zu besitzen. Freilich wird uns dadurch die Charakteristik der einzelnen Dichter sehr erschwert, auch wird es uns bei aller Vorsicht nur selten mit voller Sicherheit gelingen, unechte Zuthaten aus ihren Gedichtsammlungen auszuscheiden.

Wir verdanken die Erhaltung der altarabischen Poesie jener romantischen Stimmung des 2. und 3. Jahrhunderts der Hidjra, die wir im 4. Buche zu schildern haben werden. Als damals die Freunde der Dichtkunst ihre Sammelthätigkeit begannen, bot ihnen das Gedächtnis der Wüstensöhne noch einen schier unerschöpflichen Stoff. Aber von dem, was jene Männer zusammengebracht haben, ist uns nur ein sehr kleiner Bruchteil erhalten. Die Schuld daran trägt die Gleichgültigkeit der späteren Muslims gegen alles, was nicht mit dem Glauben zusammenhing. Ging man auch nicht geradezu auf eine Vernichtung der heidnischen Denkmäler aus, so kümmerte man sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, doch nur wenig um ihr Studium. Durch die Mongolenstürme wurden zahlreiche Bibliotheken Vorderasiens vernichtet, insbesondere im Irâq, dem Hauptsitz der altarabischen Studien. So sind uns denn nur von wenigen Dichtern vollständige Liedersammlungen erhalten.

Dem Geschmacke der Späteren entsprach es mehr, aus den vollständigen Dîwânen einzelne Perlen auszuwählen und zu Anthologieen zusammenzustellen. Dazu wählte man teils ganze Gedichte, teils einzelne Bruchstücke. Von diesen beiden Gattungen von Anthologieen wollen wir hier nur je eine näher besprechen, da diese in deutscher Übersetzung zugänglich und daher vor allen geeignet sind, den Leser in die Kenntnis der alten Dichter einzuführen.

Schon in den letzten Zeiten der omeijadischen Herrschaft veranstaltete ein gewerbsmäfsiger Recitator alter Gedichte, Hammâd ar Râwija († 155/771), eine Sammlung von sieben langen Qasîden, die man die «Vergoldeten» oder die «Aufgehängten» (Muallaqât) nannte. Aus einer falschen Deutung dieses letzteren Namens entstand die in populären Geschichtsbüchern noch jetzt zuweilen zu lesende Deutung, als seien diese Gedichte schon in heidnischer Zeit ausgewählt und zu Ehren der Dichter an der Ka'ba aufgehängt. In der ursprünglichen Überlieferung umfafst diese Sammlung je ein Gedicht von Imruulqais, Tarafa, Zuhair, Lebîd, Antara, Amr und Hârith. Die fünf ersten dieser Dichter gehören zu den berühmtesten des arabischen Altertums und werden uns im folgenden noch näher beschäftigen. Die beiden letztgenannten Dichter aber verdanken anderen Umständen ihre Aufnahme. Das Lied des Amr ibn Kulthûm verherrlicht in

trotzigen Worten gegen den König Amr ibn Hind von al Hîra seinen Stamm, die Taghlib. Diese nun waren in Syrien sehr weit verbreitet und mit ihnen dies ihr Lied, so daſs es der Sammler nicht wohl umgehen konnte. Er selbst aber war ein Klient der Bekr ibn Wâil, die mit den Taghlib in beständiger Fehde lagen. Seinen Gönnern zu Ehren stellte er dem Liede des Amr das ihres Stammesgenossen Hârith zur Seite.

Die Muallakat deutsch von A. Th. Hartmann, Münster 1802; von Ph. Wolff, Rottweil 1857; die des Zuhair in Rückerts Hamasa I, 147, des Antara eb. II, 145, des Tarafa übers. von Rückert in P. de Lagardes Symmikta (Göttingen 1877) S. 198 ff., des Amr eb. 202 ff., des Imruulqais in Rückerts Amrilkais S. 23 ff. Fünf Moallaqat übersetzt und erklärt von Th. Nöldeke, Sitzungsber. der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl. CXL (1899) Nr. VII, CXLII (1900) Nr. V.

Unter den Sammlungen von Bruchstücken ist die berühmteste die Hamâsa des Abû Temmâm († 231/846), der uns noch selbst als Dichter begegnen wird. Die Sammlung hat ihren Namen «Heldentum» von dem ersten und zugleich längsten Kapitel; es folgen darauf noch neun weitere Kapitel über Totenklage, Sprüche der feinen Sitte, Liebeslieder, Schmähgedichte, Gast- und Ehrenlieder, Beschreibungen, Reise und Ruhe, Scherze und Weiberschmähungen. Diese Anthologie umfaſst so ziemlich alle Motive der arabischen Poesie und belegt sie durch Proben nicht nur aus der heidnischen, sondern auch aus der frühislâmischen Zeit. Sie ist uns von dem gröſsten Übersetzer, den unsere Litteratur aufzuweisen hat, zugänglich gemacht und noch durch verschiedene Anhänge zu den einzelnen Kapiteln erweitert.

Hamâsa oder die ältesten arabischen Volkslieder, gesammelt von Abû Temmâm, übersetzt und erläutert von Fr. Rückert, in zwei Teilen, Stuttgart 1846.

VIERTES KAPITEL.

Volkslieder.

Die Kunst des Liedes war bei den Arabern wie bei anderen Völkern auf niederer Stufe der Kultur weiter verbreitet als bei uns. Sie war nicht das Vorrecht einzelner auserwählter Geister, sondern Gemeingut des Volkes. Wohl in jedem Araberstamme

lebten mit der Erinnerung an die wichtigsten Ereignisse seiner Geschichte, mochten diese auch nach unserer Auffassung höchst unbedeutende Scharmützel sein, zahlreiche Verse, welche deren einzelne Phasen begleiteten und erläuterten. Es handelt sich hier meist um Improvisationen, die, aus dem Augenblick geboren, keinen Anspruch auf künstlerische Vollendung machen, dafür aber der Sprachgewalt ihrer Urheber ein um so glänzenderes Zeugnis ausstellen. In richtiger Erkenntnis des historischen Wertes derartiger Gedichte haben die arabischen Sammler die bei jedem Stamm umgehenden Verse zusammengestellt. Leider ist uns von diesen Sammlungen nur eine und auch diese nur zur Hälfte erhalten. Das sind die Lieder des Stammes Hudhail, die als Ziegenhirten auf den Bergen südlich von Mekka hausten, wie noch heute ihre Nachkommen. Freilich stammt nur ein kleiner Teil dieser Lieder noch aus der heidnischen Zeit; die meisten sind von Muslims gedichtet. Aber wir werden noch sehen, daſs der Islâm in den beiden ersten Jahrhunderten auf die Denkweise und auf die Dichtung der Araber bei weitem nicht den Einfluſs ausübte, den man hätte erwarten können. So sind denn auch diese späteren Stücke sehr wohl geeignet, uns von der alten volkstümlichen Kunst eine Vorstellung zu geben. Nur selten nehmen diese Dichter sich die Mühe, den kunstvollen Bau der Qasîde nachzuahmen; sie gehen meist direkt auf ihr Ziel zu, das durchweg im Lobe des eigenen und in der Schmähung eines gegnerischen Stammes besteht. Nur selten hören wir zartere Töne anschlagen, zu denen eigentlich nur die traurige Stimmung der Totenklage Anlaſs giebt. Die Liebe zum Weibe spielt im Leben dieser Hirten keine groſse Rolle, und wo sie einmal auftritt, äuſsert sie sich in derber Sinnlichkeit.

Ach'âr ul Hudhalijjîna, deutsch von R. Abicht, Namslau 1879. Letzter Teil der Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch von J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 1. Heft. Berlin 1887.

Abû Kabîr von Hudhail lobt die Tugenden eines jungen Reisegefährten:

Durch finstre Nacht fuhr ich mit einem verwegenen,
handfesten Jüngling, einem unverlegenen;

Dergleichen Mütter tragen, denen aufgethan
nicht war der Gürtel; ungeschwächt wuchs er heran,

Von Frauenleibs Unreinigkeiten unbefleckt,
vom Gift der Säugamm', und von Seuchen unangesteckt.

Empfangen hat sie ihn in einer grausen Nacht,
mit Zwang, des Gürtels Knoten war nicht losgemacht;

Und bracht' ihn auf, wild von Gemüt, von Leib geschlacht,
voll Munterkeit, wo träge schläft des Tölpels Nacht.

Wo du ihm ein Steinchen wirfst, da siehst du den flinken Knecht
bei dem Falle gleich aufspringend, hüpfen wie einen Specht.

Und wie er aufwacht aus dem Schlafe, magst du sehn
ihn ohne Taumeln fest wie einen Würfel stehn.

Den Boden rührt im Liegen nur ein Schulterblatt
und Schenkelrand; das Wehrgehäng bleibt an der Statt.

Wirf in die Bergspalt' ihn, so siehst du unverletzt
ihn aufs Gezack sich setzen, wie ein Aar sich setzt.

Und blickst du auf die Züg' in seinem Angesicht,
so blitzen sie als wie der schrägen Wolke Licht.

Im Kampf gewaltig, seine Seit' ist unerzielt;
vom Sinne schneidend, wie ein Schwert, das glänzt und spielt.

Gefährten schirmt er, wo die Not ist grofs; und wo
bei ihm man einkehrt, macht er, die's bedürfen, froh.

FÜNFTES KAPITEL.

Dichter der Wüste.

Recht im Gegensatz zu den Liedern der Hudhail, die uns die Kunstpflege im Schofse eines in sich geschlossenen Stammes zeigen, stehen die Gedichte der einsamen Recken, die, durch eigene Schuld aus dem Stammverband ausgeschieden, in der Wüste umherirren, auf sich selbst und ihre Kraft gestellt. Sie schützt keine Furcht vor der Blutrache, da ihre eigenen Verwandten sie aufgegeben haben. So ist in Wahrheit jedermanns Hand gegen sie und die ihre gegen jedermann. Diesen das Schicksal höhnenden Geist trotzigster Unabhängigkeit atmen nun auch ihre Lieder.

Der berühmteste dieser Wüstensöhne ist Ta'abbata Scharran oder mit seinem eigentlichen Namen Thâbit ibn Djâbir al Fahmî. Er galt für halbschlechtig als Sohn einer schwarzen Mutter. Sichere Nachrichten über sein Leben haben wir nicht, nur wissen

wir, daſs er zuweilen auch den Hudhail zu schaffen machte. Im übrigen ist er fast zu einer mythischen Person geworden. Daſs er aber einst wirklich gelebt und gefühlt, dafür legen seine Gedichte Zeugnis ab, die uns freilich nur spärlich erhalten sind. Das berühmteste ist eine Totenklage auf seinen mütterlichen Oheim, der in einer Fehde mit den Hudhail gefallen war.

Goethe, Noten zum West-östl. Divan (Werke, Weimar 1888, Bd. 7, S. 12), Rückerts Hamâsa I, 266:

In der Thalschlucht, unter einer Felsenwand,
liegt ein Toter, dessen Blut dahin nicht schwand.

Als er ging, legt' er auf mich die Bürde schwer,
mit der Bürde schreit' ich aufrecht grad' einher.

Und ein Schwestersohn zur Rache tritt mir nach,
der ein Mann ist, dem man nicht den Gurt zerbrach;

Der zu Boden, Gift im Blicke, finster glüht,
wie die Otter blickt, wie Gift die Natter sprüht.

Ja, getroffen hat uns eine Kunde hart,
eine groſse, durch die klein das Gröſste ward:

Eines Helden machte Schicksals Raub mich bar,
dessen Schützling vor Beschämung sicher war;

Der im Frost war ein Besonner, und wo schwül
glomm der Hundstern, ein Beschatter sanft und kühl.

Dürr an Lenden, doch aus schnödem Geize nicht;
feucht an Händen, kühn, voll stolzer Zuversicht.

Mit ihm fuhr der Heldenmut, soweit er fuhr;
lagert' er, so lagert' er mit ihm sich nur.

Wo er schenkte, war er Wolkenüberschwang,
aber Löwentrotz, wo er zum Kampf andrang.

Frei zu Hause lieſs er flattern dunkles Haar,
wie ein strupp'ger Wolf schritt er zur Kriegesfahr.

Zwei Geschmäcke hatt' er, Honigwab' und Gall',
und zu schmecken gab er die zwei überall.

Auf dem Schrecken ritt er einsam, kein Gefährt'
ihm zur Seit' als schartenvoll allein ein Schwert.

Dann mit Mannschaft reist' er, die durch Mittagsglut
fährt und Nacht durch, und bei Tagesanbruch ruht;

Jeder Mann scharf, und der selbst ein scharfes trägt,
Das, gezückt aus seiner Scheide, Blitze schlägt.

Wenn Hudhail ihm nun die Spitze hat geknickt,
ei, so hat er selbst Hudhail einst schlimm beschickt;

Hat sie selbst doch einst im üblen Stall gestallt,
wo die Klaue wund am harten Steine prallt;

Hat sie selbst doch heimgesucht in ihrem Haus,
wo nach Totschlag man die Beute trieb heraus.

Doch nun haben wir die Rach' ihm angefrischt,
Und von den zwei Stummen ist nicht viel entwischt.

Schlummerodem schlürften sie und nickten tief,
doch zum Schrecken weckt' ich sie, daſs alles lief.

Solch ein Kriegsbrand traf Hudhail an meiner Statt,
der nicht satt wird, eh'r als man von ihm wird satt;

Der früh antränkt seinen Speer, und angetränkt
gleich zur zweiten Tränk' ihn wieder lenkt.

Nun gehoben haben wir des Weins Verbot,
ja, gehoben haben wir's mit mancher Not.

O Sawâd, Sohn Amrus, gieb mir nun den Wein!
denn der Tod des Oheims goſs mir Essig ein.

Die Hyän' itzt ob Hudhails Erschlagnen lacht,
und der Wolf hat fröhlich sein Gesicht gemacht.

Edle Geier über ihnen schreiten her,
Die mit vollem Bauch empor sich schwingen schwer.

Noch berühmter ist sein etwas älterer Genosse asch Schanfarâ, der schon vor ihm in den Tod ging. Ihm verdanken wir die Lâmîjat al Arab, so benannt nach dem Reim auf l(âm), ein langes Gedicht, das mit unübertrefflicher Kraft der Sprache die Leiden eines solchen einsamen Wüstenfahrers schildert. Wenn dies Gedicht, wie einige behaupten, unecht und dem Sch. von einem Späteren untergeschoben sein sollte, so müſste dieser mit der genausten Kenntnis des altarabischen Lebens eine überaus lebendige Phantasie verbunden haben, die ihm einen Ehrenplatz unter den gröſsten der alten Dichter sicherte (Nöldeke).

Rückerts Hamâsa I S. 181:

Ihr Söhne meiner Mutter, laſst nur traben eure Tiere!
denn scheiden will ich nun von euch zu anderem Reviere.

Auf Erden steht dem Edlen noch ein Port vor Kränkung offen,
ein Zufluchtsort, wo er von Haſs und Neid nicht wird betroffen.

Gesellen find' ich auſser euch, den Panther mit der Mähne;
den Wolf, den abgehärteten, die struppige Hyäne;

Die Freunde, die ein anvertraut Geheimnis nicht verraten
und ihren Freund nicht geben preis für seine Frevelthaten.

Jedweder ist ein Mutiger; nur wo es herzufallen
auf Feindesvortrab gilt, bin ich der Mutigste von allen;

Doch nicht, wo man die Hände streckt, Mundvorrat zu empfangen,
bin ich der Schnellste, schneller ist der Gierigsten Verlangen.

Dies, weil ich unumwunden will mich über sie erheben;
denn der verdient den höchsten Rang, wer ihn weifs zu erstreben.

Entbehrlich machen wir solch einen, den verbinden
nicht Gutthat kann, in dessen Näh' Verlafs ist nicht zu finden.

Die drei Gefährten, die ich hab', ein Herze kühn verwogen,
ein blankes, wohlgeschliffnes Schwert, ein langer brauner Bogen,

Ein klingender, glattschaftiger, solch einer, den Gepränge
von Knaufen und von Troddeln schmückt, samt seinem Wehrgehänge.

Der, wo von ihm der Pfeil entfliegt, aufseufzt, wie die betrübte
Klagmutter, die um Sohnes Tod Wehruf und Schmerzlaut übte.

Bin aber auch kein feiger Hirt, der Durst ungerne leidet,
wenn er das Vieh aus Unbedacht ins Wasserlose weidet.

Der von dem Trupp der Mütter dann der Kälber Rudel scheidet,
weil ihnen seine Gier das unbewehrte Euter neidet.

Bin auch kein blöder Ducker, der stets hockt bei seiner Frauen
und alles, was er vorhat, ihr eröffnet im Vertrauen;

Und bin kein scheu-furchtsamer Strauſs, in dessen Brust zu wallen
ein Zug von Spatzen gleichsam scheint, zu steigen und zu fallen;

Kein zahmer Hausfreund, der gelernt zu kosen und zu klimpern,
am Abend und am Morgen salbt sein Haar und färbt die Wimpern;

Kein solcher Wicht, des Gutes aufgewogen wird vom Schlechten;
gewickelt ins Gewand, wo du ihn schreckst und schwach zum Fechten:

Bin keiner, dem im Dunkeln bangt, wenn er in irrem Ritte
des ungestümen Tiers gelangt zu öder Wüsten Mitte.

Wo da der harte Boden ist berührt von meinen Hufen,
da wird daraus ein funkelndes Gestieb hervorgerufen.

Den langen Hunger halt' ich hin, bis dafs ich ihn ertöte,
ich schlage mir ihn aus dem Sinn und denke nicht der Nöte.

Den Staub der Erde leck ich eh'r, als dafs ich es erlebe,
dafs über mich ein Stolzer sich mit seinem Stolz erhebe.

Und wo ich nicht der Ungebühr aus Hochsinn wär' entronnen,
wo flösse reicher als bei mir von Speis' und Trank der Bronnen?

Doch meine herbe Seele will bei mir nicht ruhig bleiben
im Druck der Schmach, ohn' alsobald von dannen mich zu treiben.

Da schnür' ich ein das schmächtige, mein leeres Eingeweide,
wie ein geschickter Spinner dreht und spinnt die Schnur der Seide;

Und komm am Morgen dann hervor nach einem kargen Mahle,
als wie ein falber hagrer Wolf umrennt von Thal zu Thale;

Der nüchtern ist am Morgen und dem Wind entgegenschnaubet,
sich in der Berge Schluchten stürzt und suchet, was er raubet.

Und wenn die Beute ihm entging, wo er sie hatt' erwartet,
so ruft er, da antworten ihm Gesellen gleichgeartet;

Schmalbauchige, grauköpfige, von scharfer Gier gerüttelt,
wie Pfeile anzusehn, die in der Hand ein Spieler schüttelt.

Ein Schwarm als wie ein Bienenschwarm, dem Weisel zugesellet,
Den einzufangen auf der Höh' ein Zeidler Stöck' aufstellet.

Sie reifsen ihre Rachen auf, und ihre Kiefern gähnen,
dem Klaff gespaltner Klötze gleich, mit grimmgefletschten Zähnen.

Der Alte heult, sie heulen in die Runde, aufzuschauen,
als wie auf einem Hügel steht ein Chor von Klagefrauen.

Er dämpft den Laut, sie dämpfen ihn; sie scheinen ihm, er ihnen
zum Trost in Not, zum Muster in Bedürftigkeit zu dienen.

Er klagt, sie klagen mit; er schweigt und ruht, sie ruhn und schweigen,
und ja, wo nicht das Klagen hilft, ist's besser, Fassung zeigen.

Dann kehrt er um, sie kehren um, und eilen nach den Bergen
und suchen mit gefafstem Mut ihr grimmes Leid zu bergen. —

Selbst Kran'che[1] werden nur den Rest von mir zu trinken kriegen,
die nachts mit lautem Flügelschlag zur Morgentränk' ausfliegen.

Sie hatten Eil' und Eil' hatt' ich, doch war ihr Flattern schwächlich;
ich, als ihr Flügelmann geschürzt, flog ihnen vor gemächlich.

Und von der Tränke kehrt' ich schon, als sie sich mit den Köpfen
draufstürzten und sich tauchten drein mit Hälsen und mit Kröpfen.

Dann um den Rand her war zu zu sehn und ringsum ihr Gedränge
wie der Kabilen Reisetrupp mit der Kamele Menge.

Ununterbrochen schluckten sie und flogen endlich weiter,
wie von Ohâda mit dem Tag aufbricht ein Haufen Reiter. —

Bett' ich mich auf den Boden hin, so rühret seine Flächen
ein Rücken, an dem spröd hervor die Wirbelbeine stechen,

Und eine Schulter ohne Fleisch, mit Knochen, anzusehen
wie Würfel, die ein Spieler warf, die vor ihm aufrecht stehen.

[1] Im Original Qatâ, d. i. Pterocles aus dem Hühnergeschlecht.

Und wenn die Mutter Kastals nun auf Schanfarâ verzichtet,
so war von diesem Schanfarâ ihr lang genug verpflichtet,

Jagdbeute der Geschicke, die sein Fleisch verlost zum Spiele,
dafs jedem Erstgekommenen sein blut'ges Opfer fiele.

Sie schlief mit offnen Augen ihm, so oft er schlafen wollte,
im Schlummer Unheil brütend, das ihn überschleichen sollte.

Ein Kamerad der Sorge, die mit regelmäfs'gen Plagen
ihn zu besuchen pflegte, wie das Fieber nach drei Tagen.

Ich wies, wo sie sich eingestellt, zurück sie, aber wieder
kam sie und klomm von unten auf und fiel von oben nieder.

Wie manche schaur'ge Nacht, wo Pfeil und Bogen, wer sie führte,
zerbrach, und sich zu wärmen dran, ein Feu'r mit ihnen schürte,

Durch Regensturm und Finsternis zog ich auf ferne Strecken,
und mir Gefährten waren Frost und Hunger, Grimm und
Schrecken.

Zu Witwen macht' ich Weiber da und Kinder dort zu Waisen
und kehrte, wie ich ging, indes die Nacht fortfuhr zu kreisen.

Fern in Gomaifsa safs ich schon, da wachten, als es tagte,
zwei Nachbarn auf, der eine ward gefragt, der andre fragte.

Gebellet haben unsre Hund' heut in der Nacht; wir sprachen:
Ist es ein Wolf, der einbrach, sind's Hyänen, die einbrachen?

Doch einen Klaff nur thaten sie und schwiegen. War's ein Reiher,
ein aufgescheuchter? sprachen wir, ein aufgescheuchter Geier?

Doch wenn es war ein Djinn, war er ein schneller Nachtdurchfahrer,
und wenn er aber war ein Mensch — o nein, ein Mensch nicht
war er!

Und manchem sommerglüh'nden Tag mit heifs geschmolznen
Dämpfen,
wo sich auf dem durchglühten Sand die Schlange wand mit
Krämpfen,

Hielt ich entgegen Brust und Stirn, die Kutte nicht noch Kappe
beschirmte, sondern überhing gestreiften Zeugs ein Lappe,

Und ein Gelock, ein flatterndes, wenn drein die Winde bliesen,
mit Zotteln von der Seite her, die sich nicht kämmen liefsen,

Der Salbung und der Säuberung entwöhnt seit langen Tagen,
mit Krusten, unentwaschenen, die da ein Jahr lang lagen.

Und manche kahle Felsenflur, glatt wie des Schildes Rücken,
auf deren Rücken nie den Tritt ein Treter durfte drücken,

Durchfuhr ich von dem einen her bis hin zum andern Ende,
gebrauchend hier den Fufs zum Stehn, zum Rutschen dort die
Hände;

Da sprangen, wo empor ich stieg, des Berges derbe Ziegen,
im weifsen Vliefs, Jungfrauen gleich, um die Gewänder fliegen,

Die mich umtanzten abendlich, mich haltend für 'nen Alten
sperrbein'gen Gemsbock schwergehörnt, aufklimmend ob den Spalten.

Ebenbürtig diesen beiden typischen Reckengestalten ist Antara, der Sohn des Schaddâd, aus dem Stamme Abs. Gleich Ta'abbata Scharran soll er der Sohn einer schwarzen Sklavin gewesen sein und erst als junger Mann durch sein tapferes Verhalten in einer gefährlichen Lage dem Vater die Anerkennung seiner Vollbürtigkeit abgerungen haben. Sein Stamm war in eine jener langdauernden Fehden verwickelt, die vor dem Islâm die überschüssige Kraft der Stämme in Anspruch nahmen. Sie heifst der Krieg des Dâhis und der Ghabrâ nach zwei Pferden, die durch ein Wettrennen den ersten Anlafs zum Hader boten. A. Müller, Islâm I, 5, hat ihren Verlauf als ein Muster solcher Kämpfe eingehend erzählt. Antara fiel in einem Kriege mit dem Stamme Taiji. Mehr noch als jene beiden Helden hat sein Bild die Volksphantasie angeregt. Er ist der Mittelpunkt eines ganzen Sagenkreises geworden, dessen weitere Ausbildung allerdings erst viele Jahrhunderte nach dem Islâm erfolgte.

Aus seiner Muallaqa (s. o. S. 14):

Mir ist gesagt, dafs Amru mir lohnt mit üblem Dank;
und Undank ist ein Schaden, der macht den Geber krank.

Wohl hab' ich meinem Oheim gehalten treuen Bund,
früh, als die Lippen klafften vom Zahn in manchem Mund,

In des Kampfwirbels Mitten, in welchem kein Gestöhn
die Helden hören lassen, wohl aber ein Gedröhn;

Wo ich, wenn man zum Schilde vor Lanzenstofs mich wählte,
nicht rückwich, ob der Raum gleich mir vorzudringen fehlte.

Doch als ich sah die Leute vorrücken insgesamt,
mit Zuruf sich befeuernd, da drang ich ein entflammt,

Wo Antara! sie riefen; da waren Sper' im Zug
gleich langen Brunnenseilen an meines Rappen Bug.

Ich stiefs mit seiner Halsgrub' und seinem Buge gut
so gegen sie, bis ganz er bemantelt war von Blut.

Wohl hat da meiner Seele in ihrem Weh gethan
der Zuruf von den Rittern: He Antara, voran!

Da dreht' er vor dem Pralle der Lanzen seinen Bug
und klagte mir mit Thränen und schnaubte bang genug.

Verständ' er nur zu reden, er riefe wohl mich an;
und konnt' ein Wort er finden, so hätt' er's kundgethan.

Sein Stammesgenosse Omar ibn al Ward war der Sohn eines Mannes, dessen Tapferkeit Antara besungen hatte; seine Mutter aber war aus dem wenig angesehenen Stamme der Nahd, was er selbst oft als einen Makel auf seiner Ehre empfand. Seine Gedichte zeigen uns den echten Beduinen, der den schwächeren Gliedern seines Stammes zu helfen für die höchste Tugend erachtet. Um den Seinen zu nützen, scheut er selbst vor offenem Raubmord nicht zurück, der freilich nach altarabischen Begriffen ganz legitim war, sofern er einen Fremden traf. Sonst weifs die Überlieferung nur wenig Charakteristisches aus seinem Leben zu berichten. Er mufs kurze Zeit vor dem Islâm gestorben sein.

Th. Nöldeke, Die Gedichte des Umar ibn al Ward, herausgeg., übersetzt und erläutert, Göttingen 1863 (Abh. der kgl. Gesellsch. der Wissensch. Bd. 11).

Ein Geistesverwandter Omars war Hâtim ibn Abdallâh aus dem Stamme Taiji, der in der syrischen Wüste zeltete. Mehr noch als Omar verdankt er seinen Ruhm, der heute noch bei Arabern und Persern lebt, nicht sowohl seiner Kunst als seiner ausschweifenden Freigebigkeit, die unter den harten Lebensbedingungen der Wüste natürlich besonders hochgeschätzt wurde. Diese Tugend bildet denn auch fast allein das Thema seiner Gedichte. Müssen wir schon bei den meisten arabischen Dichtern mifstrauisch sein, ob nicht unter ihren Namen allerlei fremdes Gut fahre, so ist bei diesem Typus altarabischer Tugend erst recht nicht zu verwundern, dafs man ihm manchen herrenlosen Vers über die Freigebigkeit zugeschrieben hat.

Fr. Schulthefs, Der Diwan des arab. Dichters Hâtim Tej, herausgeg. und übersetzt. Leipzig 1897. Rückert, Hamâsa Nr. 724:

Abdallâhs Kind und Mâleks und jenes Mannes Sprofs,
der trug die zwei Gewänder und ritt das rote Rofs!

Hast du die Kost bereitet, so hol nur auch herein
den Gast, der mit mir esse, denn nicht ess' ich allein:

Sei es ein Nachtanklopfer, sei es ein Hausnachbar;
denn üble Rede fürcht' ich nach meinem Tod fürwahr.

Ich bin der Knecht des Gastes, solang er bei mir weilt;
sonst von der Art des Knechtes ist mir nichts zugeteilt.

Diesen Sängern der edelsten arabischen Tugend reiht sich ein Dichter der abgeklärten Lebensweisheit der Alten würdig an, Zuhair ibn abî Selmâ al Muzanî. Er stand schon an der Schwelle des neuen Zeitalters und soll als Greis mit dem Propheten Muhammed zusammengekommen sein. In seinem Geschlechte war die dichterische Begabung erblich gewesen; seine Schwester und sein Sohn werden uns noch begegnen. Er lebte als Stammfremder im Lande der Banû Ghatafân. Von jenem Kriege, der die Stämme Abs und Dhubjân zerfleischte, erlebte er noch das Ende, das durch den hochherzigen Entschluſs der beiden Stammeshäupter, alle noch schwebenden Blutforderungen mit ihrer eigenen Habe zu lösen, zu stande kam. Dem Preise dieser That ist sein berühmtestes Gedicht, die Muallaqa, gewidmet. Es ist nicht mehr der alte trotzige Beduinenmut, der uns in seinen Liedern entgegentritt, sondern die Weltanschauung eines Greises, der die Nichtigkeit dieses Lebens mit seiner endlosen Jagd nach dem Glück eingesehen, aber noch nicht die Lösung gefunden hat, daſs nur eine neue Religion dem Leben Inhalt zu geben vermöchte.

Aus seiner Muallaqa (s. o. S. 14):

Beim Haus, um welches wallen mit betendem Geräusch
die Männer, die es bauten, von Djorham und Qoreisch,

Schwör' ich's, daſs ihr erfunden seid als die Fürsten zwei,
Einfaches und Verschlungnes zu ordnen, was es sei.

Von Gaith Ben Morra machten zwei edle Männer gut
das zwischen Stammverwandten so lang vergoss'ne Blut.

Durch euch sind Abs und Dhubjân nun ausgesöhnt geblieben,
die mit der Salbe Manschams einander aufgerieben.

Ihr sprachet: Wenn erwirken wir können hier den Frieden
Durch Gut und gute Worte, so ist uns Heil beschieden.

Ihr habt ihn wohl und glücklich zu solchem Ziel gelenkt,
wo niemand ist beleidigt und niemand ist gekränkt.

Erhabne auf den Firsten Ma'adds! Gott leitet euch.
Wer seinen Schatz der Ehre zum Opfer bringt, wird reich.

Die Wunden haben tausend Kamele heil gemacht,
von Männern, die den Krieg nicht verschuldet, dargebracht,

Ja, dargebracht von Volke zu Volk als Blutschuldzoll,
da sie des Bluts vergossen selbst keinen Schröpfkopf voll.

Trotziges Selbstbewufstsein der von ihrem Stamme Aufgebenen einerseits und das Leben mit und durch den Stamm, das Aufgehen in den Interessen der Gemeinschaft andererseits waren die Charakterzüge der bisher besprochenen, von echt beduinischem Geiste getragenen Dichter. Reicher entfaltete Individualität zeigt nur ein Dichter aus königlichem Stamme, an dem wir zugleich die ganze Tragik des altarabischen Lebens kennen lernen. Imru'ulqais ibn Hudjr entstammte dem südarabischen Geschlechte Kinda. Sein Vorfahr Hudjr Âkil al Murâr, dem man selbst schon dichterisches Talent zuschrieb (s. die Verse bei Rückert Ham. II, 157), war im 5. Jahrhundert im mittelarabischen Hochland eingewandert, und es war ihm, dem Stammfremden, gelungen, unter den Beduinen, die drückende Not ihm willfährig machte, ein Fürstentum zu begründen. Solche Macht aber hatte in Arabien nur so lange Bestand, als die Umstände, die sie hervorgerufen hatten, dieselben blieben und die Persönlichkeit des Herrschers sich der Lage gewachsen zeigte. Das war nun aber bei den Kinda durchaus nicht der Fall. Ihre Autorität wurde nicht selten angefochten. In einem solchen Kampfe war des Dichters Vater Hudjr von den Banû Asad erschlagen worden. Sein jüngster Sohn Imru'ulqais, dessen geniale poetische Neigungen sich nicht mit der fürstlichen Würde vertrugen, war von seinem Vater verstofsen und zog seitdem mit gleichgesinnten Genossen im Lande umher, den Freuden der Jagd und heiterem Lebensgenusse ergeben. Nach dem Tode seines Vaters aber nahm er die Pflicht auf sich, dessen Tod im Blute seiner Mörder zu rächen, während seine Brüder sich weichlicher Trauer hingaben. Das Streben, dieser Pflicht zu genügen und zugleich das Erbe seiner Väter wiederzugewinnen, erfüllte nun das ganze Leben des Dichters mit einer ununterbrochenen Reihe gefahrvoller Abenteuer. Dazu kam eine von keinem Gebote der Sitte mehr gezügelte Sinnlichkeit, die ihn trieb, die kurzen von Feinden ungestörten Momente seines Lebens in vollen Zügen zu genieſsen. Nachdem sein Racheplan gegen die Asad gescheitert war, floh er zu seinem Vetter Amr ibn al Mundhir, der als Statthalter seines Vaters zu Baqqa in Mesopotamien residierte. Als dessen Vater aber davon erfuhr, verlangte er seine Ausweisung, und er floh nun zu den Himjaren nach Südarabien. Dort brachte er noch einmal einen Heer-

haufen von Abenteurern zusammen, mufste aber bald wieder vor den Truppen Mundhirs fliehen. Dieser hetzte ihn nun durch seinen Einflufs von Stamm zu Stamm, bis er bei dem Juden Samau'al (s. u. Kap. 8) eine Zuflucht fand. Seine Lebenserfahrung blieb aber nicht auf den engen Gesichtskreis seiner heimatlichen Wüste beschränkt. Seine politischen Abenteuer lenkten die Aufmerksamkeit des oströmischen Kaisers Justinian auf ihn. Seit jeher hatten die beiden feindlichen Grofsmächte Byzanz und Persien die Nomaden der ihre Gebiete trennenden Wüste dazu benutzt, die Grenzen des Gegners zu beunruhigen. Zu diesem Zwecke hatten sie immer wieder versucht, arabische Fürsten an das Interesse ihres Reiches zu knüpfen. So berief Justinian im Jahre 530 den abenteuernden Prätendenten, den Gegner des persischen Vasallen Mundhir, an seinen Hof nach Byzanz. Nach längerem Aufenthalt ernannte er ihn zum Phylarchen von Palästina. Er starb aber, bevor er dies Amt hatte antreten können, auf der Reise nach Syrien, in Angora. Die Sage, der er als Weiberheld noch lieber war denn als Fürst, hat auch seinem Tode eine romanhafte Ursache angedichtet. Er soll auf Befehl des Kaisers vergiftet worden sein, der so seine durch Verführung einer Prinzessin gekränkte Hausehre wiederherzustellen gesucht habe. Damit hat die Sage das Motiv vom Tode des Herakles verbunden.

Seine Gedichte, die uns leider sehr schlecht erhalten sind, gehören unstreitig zu den schönsten Erzeugnissen der vorislâmischen Poesie. Charakteristisch für sie ist die unverhüllte Sprache, mit der er seinen sinnlichen Regungen Ausdruck giebt und gar manche verwegene Situation schildert, die selbst den sonst nicht gerade prüden Arabern Anstofs gab. So erklärt sich auch das Urteil des Propheten über ihn, er sei der Anführer der Dichter auf dem Wege zur Hölle.

Amrilkais, der Dichter und König, von Fr. Rückert, Stuttgart und Tübingen 1843.

Selmas Reiz (Rückert S. 45).

Wirst du Selmas Angedenken, weil sie floh, aufgeben?
Von ihr ab die Schritte lenken? oder an ihr kleben?
Zwischen dir und ihr, wie manche Wüsteneien leere,
Voll von Todesschrecken und wie manche Räuberheere!
Doch sie zeigte mir des Tages an Oneizas Bronnen,

Als die Reisetiere dort den Aufbruch schon begonnen,
Ein geringelt schwarzes Haar, das Lockenspiele treibet,
Und des Zahns geriefte Kante, den sie wischt und reibet,
Dessen Wurzelboden schimmert wie ein Kleid von Tafte,
Und Milchdistel-Zacken ähnlich steht er frisch im Safte.

Betrachtung (Rückert S. 108).

Ich seh' uns hingegeben dem Verhüllten,
Indes uns Speis' und Trank mit Rausch erfüllten.
Wie Sperlinge, wie Mücken, wie Gewürme,
Doch kühn, als ob der Wolf auf Beute stürme.
Jedwedem hohen Streben war verpflichtet
Mein Mühen und auf den Erwerb gerichtet.
Dafs nicht dein Wort mich, Tadlerin, verdamme!
Ich wehr's mit Thatenprob' und meinem Stamme.
Des Grund ist mit der Erde Grund verschlungen;
Doch meine Jugend wird vom Tod bezwungen.
Er nimmt die Seel' und nimmt den Leib zum Raube,
Und eilig bringt er mich dahin zum Staube.
O tummelt' ich ein Rofs nicht, dafs es stampfe
Endlose Wüsten in des Mittags Dampfe?
Und ritt umringt von reifsenden Geschwadern,
Mit Fährlichkeiten um den Staub zu hadern.
Und schweifte durch die Welt, bis so sich's fügte,
Dafs mir der Rückzug statt der Beute gnügte.
O wie? nach Hareths Fall, des ehrenfesten,
Und Hodjers auch, des Herrn vom Zelt, des besten,
Soll ich vom Zeitenwechsel Linde hoffen,
Der harte Felshöhn nicht läfst unbetroffen!
So weifs ich: haften werd' auch ich mit Grauen
Am Spitzgezack von Zähnen oder Klauen;
Wie einst mein Vater, und mein Ahn vordessen;
Den Oheim bei Kulâb nicht zu vergessen!

SECHSTES KAPITEL.

Höfische Dichter.

Dieselbe Politik, die Imru'ulqais nach Byzanz führte, hatte am Ost- und Westrande der syrischen Wüste je zwei Reiche geschaffen, das von al Hîra unter persischem, das von Damaskus unter oströmischem Einfluſs, die unter arabischer Herrschaft dazu bestimmt waren, die Beduinen vom Kulturlande abzuwehren. An beiden Orten entwickelte sich so eine Kultur, die zwar stark

unter dem Einfluſs der ihr übergeordneten Groſsmacht stand, aber doch ihr echt arabisches Gepräge nicht verleugnete. Dazu aber gehörte die Pflege der nationalen Traditionen, vor allem der Dichtkunst. Mehr noch als in Damaskus fand diese in al Hîra einen günstigen Boden. Dessen Herrscher waren im Grunde Beduinen geblieben, nur hatten sie die diesen innewohnende Wildheit noch ganz besonders entwickelt. Wir dürfen daher nicht erwarten, daſs die Dichter, denen sie ihre Gunst zuwandten, sich etwa durch höfische Zartheit von den echten Beduinen unterschieden hätten. Der Ton der Lieder bleibt derselbe, gleichviel, ob sie am Schlusse einen Nomadenfürsten oder den Herrn von al Hîra feiern.

Der berühmteste unter diesen halb städtischen Dichtern ist an Nâbigha aus dem Stamme Dhubjân. Er blühte in der letzten Hälfte des 6. Jahrh. unter den Königen al Mundhir III. und IV. und an No'mân ibn abî Qâbûs. Bei diesem fiel er in Ungnade, wie es heiſst, weil er sich unerlaubten Umgangs mit der Königin verdächtig gemacht hatte. Er soll auf Verlangen des Königs die Reize von dessen Gemahlin geschildert und, da nun diese Schilderung zu glühend ausfiel, den Verdacht allzu intimer Bekanntschaft erregt haben. Jedenfalls sah er sich genötigt, al Hîra zu verlassen und am Hofe der Ghassâniden zu Damaskus eine Zuflucht zu suchen. In dieser Lage dichtete er eine groſse Qasîde, die ihm die verlorene Gunst des Königs wieder gewinnen sollte. In der That kehrte er später nach al Hîra zurück, und dort soll er, kurz bevor Muhammed als Prophet auftrat, gestorben sein.

Rückerts Hamâsa I, 210 ff.:

Dem Hirsche gleich eilt mein Kamel, zu No'mân mich zu tragen,
dem König, den ich nah und fern seh' über alle ragen.

Und wirken, wie der König wirkt, seh' ich von allen keinen,
und auszunehmen wüſst' ich von den Menschen auch nicht einen,

Als Salomon den Einzigen, da Gott zu ihm geredet:
Steh vor der Schöpfung, daſs du sie beschirmest unbefehdet!

Und unterwirf die Djinnen dir! ich aber will gestatten
denselben, Tadmor aufzubaun mit Säulen und mit Platten.

Wer nun gehorcht, dem mögest du vergelten nach Gebühren,
wie sein Gehorsam es verdient, und ihn zum Rechte führen;

Wer aber trotzt, am Trotze sollst die Strafe du vollstrecken,
die ab vom Frevel mahnt; und nie mit Drohung sollst du schrecken

Als ebenbürt'ge Gegner nur, und denen du willst rauben
den Vorsprung auf der Bahn, wo hin zum Ziel die Renner
schnauben.

Urteile, wie geurteilt hat das Mädchen dort im Gaue,
als sie die Tauben fliegen sah hin zu des Baches Taue.

Sie rief: O dafs der ganze Flug von Tauben hier sich füge
zu meiner Taub' und obendrein die Hälfte, dafs mir g'nüge!

Hier durch die Bergschlucht flogen sie, und sie verfolgend blinkte
ein Aug' krystallklar, das sich nicht der Blödheit wegen schminkte.

Und als der Flug gezählet ward, da fanden, wie sie zählte,
sich neunundneunzig, keine war darüber, keine fehlte.

Da war das Taubenhundert voll durch ihre Taub' erschienen,
und nicht verrechnet hatte sie sich in der Eil' an ihnen.

Der nächsten Generation am Hofe zu al Hîra, dem Könige Amr ibn Hind und seinem Bruder Qâbûs, diente Amr ibn al Abda, mit dem Beinamen Tarafa. Er ist berühmt als Liebesdichter von zartem Sinne, oft aber auch voll glühender Sinnlichkeit, die an Imru'ulqais erinnert. Wir haben von ihm nur Jugendgedichte, die von überschäumender Lebensfreude sprudeln. Mit besonderer Vorliebe schildert er die Freuden des Weingenusses in der Kneipe, in der zugleich schnell zu gewinnende Frauengunst feil ist. Als echter Beduine aber vermag er auch eingehend und mit uns ermüdender Sachkenntnis die Vorzüge seines Kamels zu schildern, ohne einen Körperteil auszulassen. Nicht immer aber begnügte er sich mit so harmlosen Themen. Mit besonderer Vorliebe pflegte er das Genre des Spottgedichts, und seinem jugendlichen Leichtsinn war auch des Königs Majestät nicht heilig. Das aber kostete ihm den Kopf. Zwar mochte der König nicht wagen, den Günstling seines Bruders Qâbûs offen in der Residenz selbst aus dem Wege zu räumen. Er schickte ihn zugleich mit seinem Oheim al Mutalammis, der auch als Dichter bekannt war, nach Bachrain, der arabischen Küstenlandschaft am persischen Golf, mit einer angeblichen Anweisung auf eine von dem dortigen Statthalter zu zahlende Belohnung. Der ältere al Mutalammis schöpfte nun aber auf der Reise Verdacht gegen die Absichten des Königs, er liefs sich daher sein Begleitschreiben vorlesen und erfuhr, dafs es ein Todesurteil

enthalte. Er floh daher nach Syrien, vermochte aber nicht, seinen Neffen von der Fahrt nach Bachrain abzubringen. Dort angekommen fand er seinen Tod, indem er lebendig begraben wurde.

Fr. Rückert, Sieben Bücher morgenländischer Sagen und Geschichten, 1.—4. Buch, Stuttgart 1837, S. 136. Die Muallaqa s. o. S. 14. Ein Schmählied in Rückerts Ham. Nr. 594:

Aus beiden Oheimshäusern hast du den Auf verhetzt,
den Amr und Sa'd ben Mâlek, mit dem, was du geschwätzt.

Du bist für alle Nahen ein kalter Nord, der fegt
aus Syrien und jedes Gesicht in Falten legt;

Und bist nur für die Fernen Südost, ein sanfter Wind,
der Regengüsse bringet und dämpft den Staub gelind.

Ich weifs als ein Gewisses und irre nicht darin:
wer seine Freund' erniedrigt, der ist von niederm Sinn.

Und eines Mannes Zunge, wo ihm Verstand gebricht,
Da bringt sie seine Blöfsen nur vor der Welt ans Licht.

Sein Zeitgenosse Aus ibn Hadjar, der Stiefvater Zuhairs (s. o. S. 25) gehörte zwar auch zum Kreise von al Hîra, doch nicht als Hofdichter, sondern nur als häufiger Gast. Seine Heimat war Bachrain. Er betrieb die Dichtkunst als Mittel, seinen Lebensunterhalt zu erwerben. Dazu war ihm der Kreis der Heimat natürlich zu eng, und so durchzog er als fahrender Sänger ganz Nordarabien und die Euphratländer, soweit Beduinen zelteten. Seine Lieder, von denen nur noch Bruchstücke vorhanden sind, ragen nicht über den Durchschnitt hinaus, doch rühmt man mit Recht seine Kunst anschaulicher Beschreibung.

Rückert, Hamâsa II, 241.

So wahr der Herr lebt, übel hat's Tofail Ben Mâlek gleich gethan
den Söhnen seiner Mutter, als die Reiter rufend ritten an;

Den trauten Brüdern sagt' er da ein Lebewohl auf leichtem Rofs,
das wie ein buntbefiederter Spielknabenpfeil von dannen schofs;

Ausreifser! so verliefsest du im Kampfe deiner Mutter Kind,
den Amir, dessen Minnescherz die schwanken Lanzenschafte sind!

SIEBENTES KAPITEL.

Städtische Dichter.

Nur in der westlichen Küstenlandschaft Arabiens waren die Bedingungen für das Entstehen städtischer Gemeinwesen gegeben. Freilich zeigen auch diese Kommunen noch manche Verwandtschaft mit der Organisation der Nomaden. Die einzelnen Siedelungen waren in den Händen in sich geschlossener Stämme. Mekka gehörte den Qoreisch, Tâ'if den Thaqîf; in Jathrib, dem späteren Medîna, finden wir allerdings zwei Stämme, Aus und Chazradj, und neben ihnen noch mehrere Judenstämme, und eben diese Mischung war für die spätere Geschichte der Stadt verhängnisvoll.

In Jathrib war man von einer einheitlichen Organisation noch weit entfernt, da die beiden arabischen Stämme in der Zeit kurz vor dem Aufkommen des Islâms in endlosen Blutfehden sich gegenseitig zerfleischten. Aus diesen Fehden stammen die Motive des Dichters der Aus, Qais ibn al Chatîm. Sein Vater und sein Grofsvater waren von Chazradjiten getötet worden. Indem er nun seiner Blutpflicht genügte, entzündete er einen heftigen Krieg zwischen den beiden Stämmen. Als es dann endlich wieder zum Frieden gekommen war, fand er seinen Tod durch einen meuchlerischen Pfeilschufs, der ihn aus einer der Burgen der Chazradj traf, da er arglos daran vorüberritt. Das war, nachdem Muhammed schon als Prophet aufgetreten, aber noch, bevor er nach Jathrib gekommen war.

Rückert, Hamâsa II, 30, eine höchst unpersönliche Sammlung von Gemeinplätzen, über deren Autor die Überlieferung denn auch nicht einig ist.

Steht dieser Dichter von Jathrib noch ganz auf dem Boden der Wüstensänger, so sticht Umaija ibn abî 's Salt, der Dichter der Thaqîf in Tâ'if, merkwürdig von ihnen ab. Die vom christlichen Sektenwesen angeregte religiöse Bewegung, die nachmals in Muhammed ihren Abschlufs fand, hatte auch ihn ergriffen. Er bekannte sich zum Glauben an den einigen Gott; ob er aber die genaue Kenntnis des Juden- und Christentums gehabt hat, die die Überlieferung ihm zuschreibt, mufs freilich bezweifelt werden. Zwar erlebte er noch das Auftreten des Propheten,

verhielt sich ihm gegenüber aber ganz ablehnend. Dazu werden ihn hauptsächlich politische Gründe bewogen haben. Der Adel seiner Vaterstadt fühlte sich natürlich solidarisch mit den mekkanischen Patriziern, die in dem Neuerer Muhammed nur den Feind ihrer alten Vorrechte sehen konnten. Nach der Schlacht bei Bedr dichtete er ein Klagelied auf die gefallenen Mekkaner, dessen weitere Verbreitung der Prophet später untersagte. Er starb als Ungläubiger i. J. 9. d. H. Von seinen Gedichten sind uns nur Bruchstücke erhalten. Aber noch mehrere Gelehrte des 3. Jahrh. hatten sich die Mühe genommen, sie zu sammeln und zu erklären, und einer der besten Kenner der alten Poesie, al Asma'î, hatte Umaija den Dichter des Jenseits genannt, sowie Antara der Dichter des Krieges zu heifsen verdiente.

Rückert, Hamâsa Nr. 247, 796.

Ein Loblied an einen reichen Mann vom Stamme Teim.

Soll meine Not ich sagen, oder g'nügt mir
das Schamgefühl vorm Armen, das dich schmückt?,

Samt deinem Wissen um die Pflicht, indem du
ein Ruhmsprofs bist vom reinsten Stamm beglückt,

Ein Freund, den weder Morgen weder Abend
der angebornen schönen Art entrückt,

Der Beni Teim Ruhmwerke sind dein Boden,
Darüber man als Himmel dich erblickt.

Wer dir ein Loblied weiht, den überhebet
des Kommens schon das Loblied, das er schickt.

Den Winden trotzt dein Ruhm und deine Grofsmut
zur Zeit, wann sich der Hund vor Frost im Winkel drückt.

Der durchaus auf das Praktische gerichtete Handelsgeist der Mekkaner liefs poetische Talente nicht recht gedeihen. Wir kennen daher aus alter Zeit nur einen Dichter aus Mekka, Musâfir ibn abî Amr ibn Umaija, und dieser verdankt seinen Ruhm mehr einer romantischen Liebesgeschichte als seiner Kunst. Er soll von einer reichen Landsmännin, Hind, Tochter des Otba ibn Rabî'a, einen Korb bekommen haben, weil seine Vermögensverhältnisse ihren Ansprüchen nicht genügten, und dann zum König Amr ibn Hind nach al Hîra gezogen sein, um sich bei

ihm durch seine Kunst zu bereichern. Als er dort von einem durchreisenden Mekkaner die Nachricht von der Vermählung seiner Geliebten erhielt, soll er an Liebesgram gestorben sein.

ACHTES KAPITEL.

Jüdische und christliche Dichter.

Das westliche Arabien hatte eine ziemlich bedeutende Judenschaft, deren Hauptsitze Taimâ und Jathrib waren. Ihre Einwanderung wird nach der Zerstörung der jüdischen Gemeinde durch Titus und Hadrian erfolgt sein. Auch in Arabien hatten die Juden die ihrem Stamm eigene Assimilationsfähigkeit bewährt. Sie waren in allen Äuſserlichkeiten des Lebens vollständig arabisiert, obwohl sie an dem Glauben ihrer Väter zäh festhielten und selbst in dessen weiterer Entwicklung mit ihren Glaubensgenossen in Palästina und Babylonien gleichen Schritt hielten. Zu jenen Äuſserlichkeiten gehörte auch die Sprache und die Kunst der Rede. Die allerdings nicht sehr zahlreich erhaltenen Reste der von diesen Juden verfaſsten Gedichte stimmen nicht nur im Wortschatz und in der grammatischen Fügung durchaus zu den Geisteskindern echter Beduinen.

Der berühmteste dieser jüdischen Dichter ist Samaual ibn Adijâ, der als Burgherr auf al Ablaq bei Taimâ hauste und dort für die Beduinen der Umgegend einen Markt eingerichtet hatte. Seinen Ruhm verdankt er allerdings nicht so sehr seiner Dichtkunst wie dem Adel seiner Gesinnung. Der Dichterfürst Imru'ulqais hinterlieſs ihm, als er das Asyl bei ihm verlieſs, um nach Byzanz zu ziehen, den Rest seines Vermögens, bestehend in fünf kostbaren Panzern. Als nun sein Tod bekannt geworden war, schickte der König von al Hîra einen seiner Untergebenen mit einer Anzahl Bewaffneter vor die Burg des Juden, um die Herausgabe dieser Panzer zu erzwingen. Dessen aber weigerte sich Samaual, selbst als einer seiner Söhne den Feinden in die Hände gefallen war und vor seinen Augen grausam getötet wurde. Diese edle Aufopferung hat seinen Namen sprichwörtlich gemacht. Wir besitzen von ihm einige kurze Gedichte, in deren einem er selbst seine That erwähnt. Auch einer seiner Söhne und einer seiner Enkel sind uns als Dichter bekannt.

Rückert, Hamâsa I, 22. Das dort übersetzte Gedicht ist allerdings nicht nur zur Hälfte, wie R. will, sondern ganz einem späteren, islâmischen Dichter zuzusprechen und nur durch irrige Auslegung des 6. Verses, in dem man eine Erwähnung der Burg al Ablaq zu sehen glaubte, unserem Juden zugeschrieben. Echt ist dagegen das von Rückert in der Anm. dazu übersetzte Stück:

O Tadlerin, lafs ab, den Mann zu tadeln,
den man schon oft dem Tadel trotzen schaute.

Du solltest, irrte ich, zurecht mich weisen,
nicht irren mich mit unverständ'gem Laute.

Bewahrt hab' ich des kendischen Mannes Panzer;
verrat' ein andrer das ihm Anvertraute!

So riet vordem mir Adija, mein Vater:
o reifs nicht ein, Samaual, was ich baute!

Er baute fest die Feste mir, in welcher
dem Dränger Trotz zu bieten mir nicht graute.

Th. Nöldeke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, Hannover 1867, S. 52—86. Franz Delitzsch, Jüdisch-arabische Poesien aus vormuhammedanischer Zeit, Leipzig 1874.

Während das Judentum auf einzelne Stellen beschränkt war und, von den Beduinen nicht gerade geachtet, als eine fremdartige Erscheinung ohne tieferen Einfluſs auf die Geistesart der Araber blieb, war dem Christentum eine ganz andere Bedeutung beschieden. In den beiden Grenzländern der Wüste trat es den Arabern als eine imponierende Macht entgegen, im Westen als die Staatsreligion, der auch die arabischen Vasallenfürsten des römischen Reiches in Damaskus, die Ghassâniden, sich anschlossen, im Osten als der Glaube der aramäischen Landbevölkerung, die vermöge ihrer überlegenen Kultur einen nicht geringen Einfluſs auf die Nomaden ausübte, wie selbst die Sprache noch durch zahlreiche Fremdwörter verrät. Auch die letzten der Lachmiden, der Fürsten von al Hîra, bekannten sich zum Christentum, das schon lange der Glaube ihrer einflufsreichsten Unterthanen gewesen war. Diese, die sich Ibâd, Knechte (Gottes) nannten, haben sich ein nicht geringes Verdienst um die arabische Litteratur erworben, indem sie zuerst die Dichtersprache schriftlich fixierten. Allerdings sind uns von ihrer Poesie nur spärliche Reste erhalten, da ihr Geist doch sehr wesentlich von dem altheidnischen abstach.

Der bedeutendste dieser ibaditischen Dichter ist Adî ibn Zaid, der Sproſs einer der edelsten Familien von al Hîra. Sein Vater führte die Zivilverwaltung für den König al Mundhir, und der Sohn genoſs die Erziehung der persischen Adligen, die ihn befähigte, am persischen Hofe zu al Madâ'in (Ktesiphon und Seleukia) Dienste zu nehmen. Auf einer Gesandtschaftsreise nach Byzanz, die er als Attaché mitmachte, kam er auch nach Damaskus, dem zweiten Zentrum der sich entwickelnden arabischen Zivilisation. Dort sollen seine ersten Gedichte entstanden sein. Als er in die Heimat zurückkehrte, fand er seinen Vater nicht mehr am Leben. Er verschmähte es nun aber, am politischen Leben teilzunehmen, und zog es vor, auf dem reichen Grundbesitz, den ihm der Vater hinterlassen, das Weidwerk zu pflegen. Nichtsdestoweniger galt sein Ansehen in der Stadt so viel, daſs der sterbende König Mundhir ihm seinen Sohn an No'mân empfahl; in der That gelang es ihm, diesen auf den Thron zu bringen, gegen die Bemühungen der Banû Marîna, eines adligen Klans, der einen anderen Sohn des verstorbenen Königs auf den Schild erhoben hatte. Dadurch zog er deren Rachsucht auf sich, und sie verdächtigten ihn bei an No'mân. Der lockte ihn durch eine Einladung nach al Hîra, setzte ihn gefangen und tötete ihn, ehe noch der Perserkönig seine Freilassung erwirken konnte.

Aus Adîs sorgloser Jugendzeit stammen seine Weinlieder, deren Einfluſs auf die spätere Entwicklung dieses Genres uns noch begegnen wird. Aber auch der Ernst des Lebens hat sein dichterisches Gemüt ergriffen, und seine späteren Lieder mahnen gar oft an den Tod und die Vergänglichkeit irdischer Gröſse.

Rückert, Hamâsa II, S. 238:

Bei Gott, ihr sollt's bereuen! sonst sterbe mir mein Sohn,
und ewig miss' ich lautres Getränk und Saitenton!

Und nie dürf' eine Züchtige auf meines Bettes Rand
in ungestörter Stunde ablegen ihr Gewand!

Und meine Linke halte nie mehr des Rosses Zaum;
und nie den Glanz der Sonne seh' ich im Himmelsraum!

NEUNTES KAPITEL.

Die Anfänge der arabischen Prosa.

Von der Prosa als einer eigentlich litterarischen Erscheinung kann natürlich bei den Kulturzuständen der vorislâmischen Araber nicht die Rede sein. Aber gewisse Keime und Ansätze späterer Entwicklung lassen sich doch schon in heidnischer Zeit beobachten. Dahin gehören in erster Linie die Sprichwörter, die zum Teil schon sehr früh aufgekommen sind und Erfahrungen des Nomadenlebens wiederspiegeln. Manche dieser Sprichwörter, die wir passender als geflügelte Worte bezeichnen würden, sind aus Situationen des alten Lebens heraus entstanden, die oft schon den ersten Gewährsmännern der alten Sammler nicht mehr bekannt waren und deshalb auch den späteren Erklärern dunkel blieben.

Ein weiterer Keim zu späterer Entwicklung lag in den Erzählungen über die Anlässe der Gedichte, die in den einzelnen Stämmen umgingen. Freilich ist ein grofser Teil der Berichte, die uns zu den Gedichten überliefert werden, von den Späteren erst aus diesen selbst herausinterpretiert, nicht selten mit bedeutenden Mifsverständnissen. Andere aber tragen einen so unverkennbar echten Charakter, dafs wir keinen Grund haben, ihr Alter anzuzweifeln.

Aber auch für sich waren schon in alter Zeit manche Erzählungen von den Thaten der Stämme und einzelner Helden in Umlauf. Historische Treue dürfen wir in diesen Berichten allerdings nicht erwarten. Der Sinn dafür fehlte den Arabern noch in weit späterer Zeit. Aber der Geist, der in diesen alten Erzählungen lebt, ist echt volkstümlich. Schon in früher Zeit sind zu den Beduinen auch einige der Stoffe gedrungen, die zum eisernen Bestand der mittelalterlichen Weltlitteratur gehören, doch sind sie jedenfalls vom arabischen Geist aufserordentlich stark verarbeitet und assimiliert, wie die arabische Fassung der «Bürgschaft» zeigen mag.

Al Mundhir, König von al Hîra, hatte zum Andenken an zwei Freunde, die er einst im Zorn unschuldig hatte töten lassen, zwei Erinnerungstage, einen guten und einen bösen, eingeführt. Wer ihm an dem guten Tage zuerst begegnete, den beschenkte er reichlich. Wer ihm aber am bösen Tage als erster in den Weg trat, den liefs

er hinrichten und mit seinem Blute die Leichensteine jener beiden Freunde bestreichen. Einst nun traf dies Geschick einen Mann aus dem Stamme Taiji, Namens Hanzala. Als ihm der Tod drohte, bat er den König um ein Jahr Aufschub, damit er seine Angelegenheiten ordnete. Al Mundhir verlangte, dafs er einen Bürgen stellte. Nun war gerade sein Freund Scharîk ibn Amr zugegen, und dieser übernahm die Bürgschaft. Als dann das Jahr abgelaufen war und der verabredete Tag herankam, liefs al Mundhir alles zur Hinrichtung rüsten. Da Hanzala noch immer nicht zurückgekehrt war, so wollte er schon den Befehl geben, den Bürgen an seiner Stelle zu töten. Da kam in Eile Hanzala geritten, im Leichenhemd und einbalsamiert, und brachte gleich die Klageweiber mit, die ihm die letzte Ehre erweisen sollten. Diese Treue rührte den König so, dafs er beide freiliefs und für dieses Jahr jene grausame Sitte aufser Kraft treten liefs.

ZWEITES BUCH.

Die arabische Nationallitteratur zur Zeit Muhammeds und seiner drei ersten Nachfolger.

ERSTES KAPITEL.

Muhammed der Prophet und der Qor'ân.

Um die Wende des 6. Jahrhunderts hatte der altheidnische Glaube in Arabien seine alte Macht verloren. Bei den Stämmen der Wüste war das religiöse Gefühl wohl niemals sehr tief gewesen. Die Not des Lebens und der harte Kampf ums Dasein hatte die Menschen auf sich selbst gestellt und ihnen die Zuversicht auf überirdische Hilfe, zugleich damit aber auch das Vertrauen auf höhere Ziele des Daseins geraubt. In Mekka, dem grofsen Zentrum des Gottesdienstes, war zwar der Glanz der Feste und das Ansehen des Heiligtums kaum vermindert, aber die Bewohner dieser Stadt hatten von jeher mehr Gewicht auf die geschäftliche als auf die religiöse Seite der Pilgerfahrt gelegt. Den wenigen Männern, die wirklich religiöses Bedürfnis empfanden, konnte das in Zeremonien aufgehende Heidentum nicht genügen. Diesen bot sich nun manche Gelegenheit, höhere Religionsformen kennen zu lernen. Von den jüdischen Kolonien ist bereits die Rede gewesen. Aber auch das Christentum blieb nicht auf die mesopotamischen und syrischen Grenzländer beschränkt, sondern drang von dort und zugleich vom Süden aus, wo es von dem benachbarten, seit langer Zeit christlichen Reiche Abessinien geschützt wurde, auch in das Innere Arabiens vor.

Freilich wird es nicht immer das orthodoxe Christentum gewesen sein; wir wissen vielmehr, dafs gerade an den Grenzen Arabiens das Sektenwesen sehr im Schwange war. Aber selbst in entstellter Form mufste das Christentum den vom Götzendienst unbefriedigten Arabern als eine unendlich viel höhere Religion erscheinen. Gerade unter den besten Geistern der Nation hatte der christliche Glaube sehr viel Sympathie gefunden. Von Umaija ibn abî 's Salt (s. o. S. 32) ist uns das ausdrücklich bezeugt. Andere Dichter zeigen ihre Sympathie deutlich genug in einzelnen Stellen ihrer Gedichte, was uns freilich noch nicht berechtigt, sie zu Bekennern des Christentums zu stempeln, wie es der Bairûter Jesuit Cheikho thut.

Die Städte boten naturgemäfs die beste Gelegenheit, Juden- und Christentum kennen zu lernen. Von Mekka, seit alters der geistigen Hauptstadt Nordarabiens, ging denn auch die religiöse Erneuerung der Nation aus. Dort wurde, angeblich im Jahre 571, Muhammed als Sohn des verstorbenen Abdallâh aus dem Geschlechte der Banû Hâschim geboren, das zu den angesehenen, wenn auch nicht zu den eigentlich herrschenden Familien gehörte. Muhammed wurde von seinem Oheim Abû Tâlib zum Kaufmann erzogen. Da nun sein Vater kein Vermögen hinterlassen hatte, sah er sich genötigt, bei Fremden Dienste zu nehmen. Durch geschäftliche Tüchtigkeit gewann er mit 25 Jahren die Gunst seiner um 15 Jahre älteren Prinzipalin Chadîdja, einer wohlhabenden Kaufmannswitwe, und führte mit ihr eine glückliche, durch sechs Kinder gesegnete Ehe. Als er zum Manne herangereift war, hatte er in seiner Vaterstadt selbst, vielleicht auch auf Geschäftsreisen, die ihn bis nach Syrien geführt haben mögen, oft Gelegenheit, mit Bekennern der beiden monotheistischen Religionen, namentlich mit Christen, zu verkehren. Seine Lehrmeister scheinen allerdings nicht auf hoher geistiger Stufe gestanden zu haben; die Kenntnisse, die sie ihm vermittelten, waren jedenfalls recht unklar und verworren. So fühlte er sich denn auch zu keiner der beiden Religionen besonders hingezogen, er spürte vielmehr in sich den Beruf, selbst seinem Volke den Glauben an den einigen Gott zu predigen. Angestrengte Beschäftigung mit religiösen Fragen und die Besorgnis um das Heil der eigenen Seele überreizten seine Nerven nach und nach so sehr, dafs er zum Visionär wurde. Das bestärkte ihn natürlich

im Glauben an seinen prophetischen Beruf. Seine Gattin war die erste, die sich zu ihm bekannte. In langsam fortschreitender Arbeit breitete er nun seine Ideen zunächst im engen Kreise seiner Bekannten aus. Dabei war er sich anfangs eines Gegensatzes gegen Juden- und Christentum nicht klar bewuſst. Nächst dem Glauben an den einigen Gott tritt bei ihm der Gedanke an die künftige Verantwortung am Tage des Gerichts besonders hervor, den er in seiner ersten Zeit als ziemlich nahe bevorstehend sich dachte. Seine Predigt aber fand bei seinen Mitbürgern nur wenig Anklang. Die stolzen Handelsherren von Mekka hatten für religiöse Spekulation keinen Sinn, und in den Neuerungen Muhammeds konnten sie höchstens eine Gefahr für die Blüte ihres Heiligtums und seiner Feste sehen. So waren es denn nur Leute aus den unteren Ständen, die der entstehenden Gemeinde des Propheten und seiner Angehörigen sich anschlossen. Etwa acht Jahre lang hatte der Prophet die Unbilden seiner hartherzigen Stammesgenossen zu dulden. Seinen Anhängern wuſste er keinen anderen Rat, als nach Abessinien auszuwandern.

Glauben und Anerkennung, die man in Mekka selbst und in dem benachbarten und gleichgesinnten Tâif ihm verweigert hatte, fand der Prophet endlich bei den arabischen Bewohnern der Landstadt Jathrib. Dort waren die Geister durch den Verkehr mit den bei ihnen angesiedelten Juden und durch den Fluch endlosen Bruderkrieges (s. o. S. 32) ganz anders zum Empfang ernster Eindrücke vorbereitet. Dorthin nun wandte sich Muhammed, nachdem ihm schon die meisten seiner Anhänger vorangegangen waren, und dort fand er von Jahr zu Jahr günstigeren Boden für seine Predigt. Im Kampfe mit seinen Landsleuten entwickelte sich nun aber der Prophet immer mehr zum Kriegsherrn und weltlichen Fürsten. Dabei erlahmte die Kraft seiner religiösen Begeisterung, bis sie ihm gar oft nur noch als Deckmantel für politische Zwecke dienen muſste. Das im einzelnen zu verfolgen, fällt der politischen Geschichte zu.

Th. Nöldeke, Das Leben Muhammeds, Hannover 1863. A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Muhammed, 2. Ausgabe, Berlin 1869. L. Krehl, Das Leben und die Lehre des Muhammed, I. Teil, Leipzig 1884. H. Grimme, Mohammed, I. Teil, Das Leben, Münster i. W. 1892; 2. Teil, Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie, eb. 1895.

Jene Visionen, denen der Prophet im Beginne seiner Laufbahn sehr oft, später immer seltener unterworfen war, verdichteten sich in seinem Innern zu Gedankenreihen, die ihm als in den Visionen von Gott selbst mitgeteilt erschienen. Als Mittler zwischen sich und Gott dachte er sich den Engel Gabriel, dessen Bild ihm seine erregte Phantasie anfangs in der That vorspiegeln mochte. Die ihm seiner Meinung nach also mitgeteilten Offenbarungen hielt er für Teile jenes grofsen himmlischen Buches, als dessen irdische Kopien ihm von seinen jüdischen und christlichen Lehrmeistern Thora und Evangelium bezeichnet wurden. Er glaubte daher im Anfang, dafs seine Offenbarung mit dem Inhalt jener sich decken müsse. Als er nun aber durch näheren Verkehr mit den Juden, namentlich in Medîna, zu der Einsicht gelangte, dafs dies keineswegs der Fall war, drängte sich ihm, da er an der Wahrheit seiner eigenen Offenbarung nicht zweifeln konnte, ganz von selbst die Meinung auf, dafs jene anderen beiden Bücher durch die Bosheit ihrer Besitzer verfälscht seien.

Muhammeds Offenbarungen enthalten nach seiner und seiner Gläubigen Auffassung Gottes eigenste Worte. Die ältesten unter ihnen sind an den Propheten selbst gerichtet und dazu bestimmt, seine Zweifel an seinem Beruf zu zerstreuen.

Sûre 96 (nach Rückert):

Lies im Namen deines Herrn, der schuf,
Den Menschen schuf aus zähem Blut.
Lies, dein Herr ist's, der dich erkor,
Der unterwies mit dem Schreiberohr:
Den Menschen unterwies er
In dem, was er nicht weifs zuvor.
Ach ja, der Mensch wird übermütig,
Wenn Gott ist gütig;
Doch einst kommt er demütig;
Siehst du ihn, der's verbietet,
Wann einer betet?
Siehst du wohl, ob er ist geleitet
Und Frömmigkeit verbreitet?
Siehst du wohl, ob er leugnet und wegschreitet?
Weifs er nicht, dafs ihn Gottes Blick begleitet?
Wenn er nicht abläfst, wollen wir
Ihn bei den Locken packen.
Den heuchlerischen, meuchlerischen Locken.
Ruf' er nur seine Leute!
Wir rufen die Höllenmeute.
Folg' du ihm nicht! bet' an und nah!

Später wendet Gott sich an das zunächst noch kleine Häuflein seiner Bekenner, sie zu leiten und zu belehren, dann aber auch an die Ungläubigen, um ihres Herzens Härte durch drohenden Hinweis auf die Schrecken des endlichen Gerichts zu erweichen.

Sûre 77 (nach Rückert):

Bei diesen Ausgesendeten mit Sendung,
Sich Wendenden mit Sturmeswendung,
Ausspendenden Ausspendung,
Aussondernden mit Trennung,
Mitteilenden Erkennung,
Versöhnung und Vermahnung!
Was euch gedroht ist, bricht herein.
Wenn die Sterne verschlungen sind,
Und die Himmel zersprungen sind,
Und die Berge geschwunden sind,
Die Gesandten eingefunden sind —
Zu welchem Tag sie bedungen sind?
Zum Tag der Scheidung.
Weifst du, was ist der Tag der Scheidung?
Weh jenes Tags den Leugnern!
Tilgten wir nicht die frühern?
Nun lassen wir folgen die spätern.
So machen wir's den Sündern.
Weh jenes Tags den Leugnern!
Erschufen wir euch nicht aus schlechten Wassern,
Bewahrt in sicheren Behältern
Bis zu der Frist, der sichern?
Dann formten wir, Preis sei den Formern!
Weh jenes Tags den Leugnern!
Und machten wir die Erde nicht zum Boden
Lebendigen und Toten?
Und machten Berge drauf erhöht
Und tränkten euch mit süfsen Fluten?
Weh jenes Tags den Leugnern!
Nun kommt her zu dem, was ihr geleugnet gern!
Kommt her zum Schatten der dreifachen Spitze!
Er schattet nicht und wehret nicht der Hitze.
Funken wirft es wie Kastelle,
Wie die falben Kamele.
Weh jenes Tags den Leugnern!
Ein Tag heut' von Nichtsprechern
Und Nichentschuldigern.
Weh jenes Tags den Leugnern!
Der Tag der Scheidung ist es, und wir brachten euch
Zusammen mit den Frühern.

Habt ihr nun eine List, so listet eurem Herrn!
Weh jenes Tags den Leugnern!
In Schatten und an Quellen sind die Frömmern,
Bei Früchten, die sie haben gern.
Esset und trinket wohlgemut vom Euern!
So lohnen wir's den Treuern!
Weh jenes Tags den Leugnern!
Eſst und genieſst die kurze Frist,
Die wir gestecket Sündern!
Weh jenes Tags den Leugnern!
Die, wenn man sagte: Beugt euch! nicht sich beugen.
Weh jenes Tags den Leugnern!
Wem wollen sie, wenn dem nicht, glauben?

Diese älteren Stücke sind in leidenschaftlichem Tone gehalten und bestehen daher vielfach nur in Ausrufen und kurzen, abgerissenen Sätzen. Ihre äuſsere Form ist die Reimprosa, die durch Gleichheit der Tonhebungen in einigen Stücken einen gewissen Rhythmus erhält, wie Grimme nachgewiesen hat. Auf den Endreim verwandte Muhammed anfangs groſse Sorgfalt, später aber handhabte er ihn immer nachlässiger und bequemer.

Die Mahnungen an Freunde und Feinde nehmen schon in Mekka einen ruhigeren Ton an. Der Prophet ergeht sich nun mit Vorliebe in der Ausmalung der Paradiesesfreuden und der Höllenqualen.

Sûre 56 (nach Rückert) V. 1—57:

Wann eintrifft die Treffende,
Die nicht zu Bezweifelnde,
Erniedernde, Erhöhende;
Wann die Erd' erbebt mit Beben,
Die Berge gehoben sich heben
Und werden zu Flockengeweben,
Drei Scharen werdet ihr geben:
Die Genossen der rechten Hand;
Was sind die Genossen der rechten Hand?
Und die Genossen der linken Hand;
Was sind die Genossen der linken Hand?
Und die Vorgeh'nden, die Vorgeh'nden!
Das sind die Nahesteh'nden;
In Wonnegärten,
Ein Trupp von den Urersten
Und wenige von den Letzten,
Auf gestickten Polsterkissen,
Gelehnt darauf, sich gegenübersitzend,

Umkreist von Jünglingen, ewigen,
Mit Bechern, Näpfchen, Schalen des Klarflüssigen,
Das nicht berauscht und nicht verdüstert;
Und Früchten, wonach sie gelüsten,
Und Fleisch von Vögeln, was sie wünschen.
Und Huris, grofs geaugt, gleich Perlen in der Muschel,
Belohnung fürs gethane Gute:
Sie hören dort kein Thorenwort noch Sünde,
Nur sagen Friede, Friede!
Doch die Genossen der Rechten?
Wo sind die Genossen der Rechten?
Bei Sidrabäumen, schlichten,
Und Talhasträuchern in Schichten,
Und Schatten dichten,
Und Quellen lichten,
Und vielen Früchten,
Ungeschmälert und unverwehrt.
Aber die auf den Polstern hehr,
Neu schufen wir sie neulich
Und machten sie jungfräulich,
Gleichalterig, herzerfreulich,
Den Genossen der Rechten;
Ein Trupp von den Urersten
Und ein Trupp von den Letzten.
Doch die Genossen der Linken,
Wo sind die Genossen der Linken?
Im Süd- und Glutwinde,
Und Schatten vom Rauchgewinde,
Nicht kühl und hold zu empfinden.
Sie waren es, die sonst sich letzten,
Sich an Ruchlosigkeit ergetzten,
Und Worte setzten:
Wie wenn wir starben und wurden Staub und Knochen,
Wie sollen wir sein die Auferweckten?
Und unsre Väter auch, die Ersten?
Sag: Ja, die Ersten und die Letzten,
Versammelt zu der Tagfrist, der gesetzten.
Ihr Irrer und ihr Leugner, nun
Esset ihr von dem Baum Zakkûm,
Und füllet euren Bauch davon,
Und trinket darauf vom heifsen Strom,
Und trinkt so schnell
Wie ein verdurstetes Kamel.
Dies ist ihr Gasttrunk am Gerichtstag.
Wir haben euch geschaffen;
O dafs ihr glauben möchtet!

Den Widerstand, den er bei seinen Landsleuten findet, erklärt er sich aus den ähnlichen Schicksalen seiner Vorgänger im Prophetenamt. Das giebt ihm Veranlassung, deren Geschichte vorzutragen, wie sie ihm, durch manche phantastische Zuthat entstellt, seine Lehrmeister zugetragen hatten.

Aus der 27. Sûre (nach Rückert):

Als wie da Mose sprach zu seinen Leuten:
Ich sehe dort ein Feuer,
Von ihm will ich euch bringen eine Kunde
Oder euch bringen einen Brand,
Dafs ihr euch wärmen möget.
Doch als er nun dahin kam, hört' er rufen:
Heilig ist, der im Feuer ist und rings um es,
Lobpreis sei Gott, dem Herrn der Welten!
O Mose, ich bin Gott, der Mächtige, der Weise.
Wirf deinen Stab! —
Als er nun sah den Stab sich regen,
Als ob er sei ein Geist,
Wandt' er zur Flucht den Rücken
Und kehrte sich nicht um. — O Mose, fürchte
Dich nicht! Es fürchten sich bei mir nicht die Gesandten.
Nun steck auch deine Hand in deinen Busen!
Hervorgehn soll sie weifs, ohn' Übel.
Dies unter den neun Zeichen
An Pharao und sein Volk! Denn ja,
Sie sind ein Volk abtrünnig. —
Und als nun ihnen kamen unsre Zeichen augensichtlich,
Sprachen sie: Das ist offenbarer Zauber.
Und leugneten die Zeichen,
Die doch erkannten ihre Seelen,
Aus Trotz und Hochmut. — Aber siehe,
Wie war das Ende nun der Frevler! —

Damit verbindet er Erinnerungen an die dem ganzen Mittelalter bekannten Erzählungsstoffe, wie die Geschichte Alexanders des Grofsen, den er Dhulqarnain, den Zweigehörnten, nennt, die Legende von den Siebenschläfern u. s. w.

Aus Sûre 18 (nach Rückert):

Sie fragen dich auch um Dhulqarnain,
Sag: Euch berichten will ich dessen Kunde.
Wir setzten ihn auf Erden ein,
Und gaben ihm zu allem Weg;
Da schlug er einen Weg ein,
Bis dafs er kam zum Untergang der Sonne,

Und untergehen fand er sie in einer schlammigen Quelle
Und fand daselbst ein Volk.
Wir sprachen: Dhulqarnain, magst du sie strafen nun,
Magst sie behandeln freundlich.
Er sprach: Wer sündigt, den werd' ich bestrafen;
Dann kehret er zu seinem Herrn,
Der wird bestrafen ihn mit arger Strafe.
Wer aber glaubt und Gutes thut,
Für den ist schönste Lohnung,
Wir werden ihm gebieten Güt'ges.
Drauf schlug er einen andern Weg ein,
Bis er zum Aufgang kam der Sonne,
Und aufgehn fand er sie ob einem Volke,
Dem gegen sie wir keinen Schirm gegeben.
So weit, und wir erkannten ihn
Und wufsten, was in ihm war.
Drauf schlug er einen andern Weg ein;
Bis dafs er hinkam zwischen zwei Bergriegel,
Dahinter er ein Volk fand,
Die kaum verstunden Rede.
Die sprachen: O Dhulqarnain!
Jâdjûdj und Mâdjûdj schädigen auf der Erde;
Sollen wir dir nun Schatzung geben,
Auf dafs du machest zwischen uns und ihnen einen Riegel?
Er sprach: Worin mein Herr mich eingesetzt hat, das ist besser.
Doch helfet mir mit Kraft, so mach' ich zwischen euch
Und ihnen eine Sperre.
Bringt Eisenbarren mir! Und als
Er aufgeschichtet zwischen den zwei Halden,
Sprach er: Nun blast! Und als er es gebracht in Glut,
Sprach er: Nun gebet her, dafs ich
Darüber giefse Schmelzerz.
Nun konnten sie's nicht übersteigen,
Und konnten's nicht durchgraben.

Man sieht, seine Kunst der Darstellung ist nicht eben grofs. Schon gegen Ende der mekkanischen Periode verfällt er nicht selten in einen ermüdend langweiligen Ton.

In Medîna macht sich dieser nun je länger je mehr breit. Immer seltener dient ihm die Offenbarung rein religiösen Bedürfnissen. An deren Stelle treten politische Erwägungen immer mehr in den Vordergrund. Als Leiter einer von Tag zu Tag wachsenden Gemeinde hatte er eine Menge administrativer und legislativer Aufgaben zu erledigen, und dazu bediente er sich in allen wichtigeren Fällen des Mittels der Offenbarung. Ja, er

scheute sich jetzt nicht, Gottes Wort zur Lösung momentaner Verwicklungen, einmal (Sûre 24) sogar in Sachen seines Harems zu mifsbrauchen. Das historische Interesse der medînischen Offenbarungen ist natürlich noch sehr grofs, wenn sie auch an religiösem Gehalt hinter den mekkanischen zurückstehen und sich in ästhetischer Beziehung kaum mit ihnen vergleichen können. Freilich erhebt sich auch in ihnen die Rede des Propheten wenigstens zuweilen noch zu rhetorischem Schwung.

Schon bei Lebzeiten des Propheten wurden seine Offenbarungen, wenn auch nicht von ihm selbst, so doch unter seiner Leitung, aufgezeichnet, vor allem aber von den Gläubigen auswendig gelernt und in treuem Gedächtnis bewahrt. Bei religiösen Konventikeln dienten sie zur Erbauung und hiefsen daher Qor'ân (Vortrag). Die einzelnen Teile nannte man wohl damals schon Sûra (Schicht). Daran aber dachte man noch nicht, das Ganze zu einem Buche zu sammeln. Das lebendige Wort der qor'ânkundigen Genossen des Propheten schien die Erhaltung seiner Offenbarung genügend zu gewährleisten.

Gar bald aber räumte der Tod in den gewaltigen Kämpfen, die der Islâm nach dem Hinscheiden seines Stifters zu bestehen hatte, unter seinen alten Genossen auf. Nach der Entscheidungsschlacht gegen den falschen Propheten Musailima im Jahre 12/633 konnte man schon der Besorgnis Raum geben, dafs die lebendigen Träger von Gottes Wort vielleicht bald ganz dahinschwinden würden. Der spätere Chalif Omar riet daher dem ersten Stellvertreter des Propheten, Abû Bekr, den Qor'ân in einem Buche zu sammeln. Dieser beauftragte nun einen jungen Medînenser, Zaid ibn Thâbit, der dem Propheten schon als Schreiber gedient hatte, mit dem Werke. Er entledigte sich seiner Aufgabe in recht einfacher Weise, indem er ein kurzes Gebet, das in seinem Tenor und in seiner Anwendung dem Vaterunser entspricht, an den Anfang stellte, dann die Sûren, mit der längsten beginnend, nach ihrem Umfang ordnete. Dabei folgen sich mekkanische und medînische Stücke in buntem Durcheinander. Zudem sind wir nicht einmal dessen sicher, dafs nicht einzelne Sûren aus Bruchstücken verschiedener Herkunft zusammengeschweifst sind. Die Frage nach der chronologischen Anordnung der Sûren ist daher äufserst schwierig, und trotz alles schon darauf verwandten Scharfsinns wird sie wohl nie zu allgemeiner

Übereinstimmung gelöst werden. Die Treue der Überlieferung im einzelnen aber läfst sich nicht anzweifeln. Es findet sich auch nicht das geringste Anzeichen dafür, dafs irgendwo Fälschungen oder auch nur tendenziöse Einschiebungen vorgekommen seien. Auch der Umfang des von Zaid aufgenommenen Stoffes gab zu Ausstellungen keinen Anlafs. Die spätere Überlieferung kennt zwar noch einige Stücke, die angeblich zum Qor'ân gehörten, doch ist bei keinem die Echtheit über alle Zweifel erhaben.

Die so entstandene Sammlung sollte nun aber keineswegs als kanonisch alle sonst etwa von Privatleuten veranstalteten verdrängen. Sie blieb vielmehr im Privatbesitz des Chalifen und wurde von ihm auf seinen Nachfolger, von diesem auf seine Tochter Hafsa vererbt.

Im Laufe der Zeit aber stellte sich doch das Bedürfnis nach einem kanonischen Texte heraus. Als die Muslimen über die Grenzen Arabiens hinaus vordrangen, und als dadurch der Kreis der Qor'ânkenner immer weiter wurde, traten naturgemäfs Unterschiede in der Überlieferung auf. Diese gaben aber nicht zu sachlichen, wissenschaftlichen Diskussionen, sondern zu handgreiflichen Zwistigkeiten Anlafs. Als dadurch im mesopotamischen Heere die militärische Disciplin zu leiden drohte, legte Hudhaifa, der Sieger von Nehâwend, dem Chalifen Othmân im Jahre 30/651 nahe, allem Gezänk durch eine offizielle Rezension ein Ende zu machen. Dieser beauftragte damit wieder den Zaid ibn Thâbit und stellte ihm, wohl nur zur Stärkung seiner Autorität, eine Kommission von drei Qoraischiten zur Seite. Diese Männer werden sich im wesentlichen darauf beschränkt haben, das Exemplar des Abû Bekr einer genauen Durchsicht zu unterziehen. Denn als der Chalif das Resultat ihrer Arbeit in drei Abschriften nach Damaskus, Basra und Kûfa schickte, fand es dort sogleich widerspruchslose Anerkennung, so sehr man sonst auch draufsen in den Provinzen geneigt war, an den Mafsregeln Othmâns herumzunörgeln. Diesmal deckte ihn ja das Ansehen seiner grofsen Vorgänger.

Seitdem ist der Text des Qor'âns infolge der verehrungsvollen Scheu, die man dem heiligen Buche entgegenbrachte, mit unverbrüchlicher Treue weiter überliefert. Nur durch die Arten

des Vortrags, bei denen im Laufe der Zeit allerlei dialektische Verschiedenheiten zu Tage traten, sind nachträglich wieder Varianten entstanden.

ZWEITES KAPITEL.

Die Dichter des Propheten.

Muhammed hatte für die Dichtkunst nie viel übrig gehabt. Er hat sich in Mekka wiederholt auf das energischste dagegen verwahrt, daſs man seine Offenbarungen mit den Erzeugnissen der Dichter auf eine Linie stellte. In diesen durfte er mit Recht die besten Vertreter des altheidnischen Arabertums sehen, das durch die Kraft des Glaubens zu überwinden eben seine Lebensaufgabe war. Aber die Macht der Poesie im öffentlichen Leben war zu groſs, als daſs der Prophet sie hätte beseitigen oder auch nur dauernd ignorieren können. Als er sich in al Medîna vom Glaubensschwärmer zum mächtigen Fürsten auswuchs, hatte er oft Gelegenheit, Deputationen von Beduinenstämmen, die ihre Unterwerfung anzeigten, zu empfangen. Dabei war es Sitte, daſs der Stamm einen Dichter mitsandte, der seinen Ruhm würdig zu vertreten im stande war. So ergab sich für den Propheten das Bedürfnis, den Beduinenbarden einen Sänger seines eigenen Ruhmes gegenüberzustellen.

Als solcher diente ihm Hassân ibn Thâbit aus dem in al Medîna ansässigen Stamme Chazradj. Dieser hatte schon früh angefangen, sein nicht eben bedeutendes Talent zur Quelle seines Unterhaltes zu machen. Da seine Vaterstadt früher ihm noch keine Gelegenheit bot, seine Gedichte an den Mann zu bringen, so war er nach Norden gewandert und hatte an den Höfen zu al Hîra und Damaskus sein Glück versucht. Als nun aber in Jathrib der Stern einer neuen Macht aufging, der jene Vasallenfürsten bald gänzlich überstrahlte, da lenkte er seine Schritte heimwärts und stellte seine Kunst in den Dienst des Propheten. Er fand dort nun freilich pekuniäre Anerkennung, von Ruhm und Ehre aber war keine Rede. Muhammed machte von seiner Kunst nur widerwillig Gebrauch. Eine Stellung in der Gemeinde sich zu schaffen, dazu war er zu schwach. Auch war er bei weitem nicht klug genug, um seinen Herrn und Meister zu

durchschauen und sich danach zu richten. Als dessen Lieblingsgattin, die um 40 Jahre jüngere Âischa, einst in den Verdacht der Untreue geriet, stellte er sich sogleich auf die Seite ihrer Gegner, und er mufste sich daher eine kräftige Desavouierung gefallen lassen, als Allâh, der seinem Propheten doch sein Hauptvergnügen nicht rauben konnte, die Unschuld der so schnöde Verleumdeten durch einen Machtspruch wiederherstellte. Hassân überlebte seinen Herrn noch lange und starb erst im Jahre 54/674.

Hatte ihm die Mitwelt nur wenig Anerkennung gezollt, so entschädigte ihn die Nachwelt um so reichlicher. Der erbauliche Inhalt seiner Gedichte liefs je länger je mehr ihre ästhetischen Schwächen übersehen, und seine farblose Sprache, die seinen Zeitgenossen zu nüchtern und unpoetisch war, machte den Späteren das Verständnis seiner Verse leicht.

Rückert, Hamâsa II, 239, 289:

Das Gut, es kommt zu dem Mann, an dem nichts Tüchtiges ist,
als wie zum Baumstrunke kommt, dem abgestandnen, die Flut.
Die schirm' ich durchs Gut, besudle nicht sie damit;
nicht müsse Gott segnen, wo die Ehre fehlte, das Gut!
Verlornem Gut streb' ich nach mit Mute, bis ich's erwarb;
Doch wo die Ehr' ich verlor, erstrebt sie nimmer der Mut.

Höheren Ruhm als der gewerbsmäfsige Barde des Propheten haben ihm zwei andere Dichter eingebracht, von denen der eine sich nicht einmal selbst zu seinem Glauben bekannte, während der andere nur durch die Not gezwungen seiner Fahne folgte.

Al Aʿschâ Maimûn ibn Qais aus dem Stamme Qais ibn Thaʿlaba war in Mittelarabien, in al Manfûha in der Jemâma geboren. Gleich Hassân war ihm das Dichten Lebensberuf, doch hatte er mit der Kunst mehr Glück als jener. Als wandernder Sänger durchzog er ganz Arabien, von Hadramaut im Süden bis nach al Hîra im Norden. Überall fand er bei den Machthabern freundliche Aufnahme für die volltönenden Phrasen seiner Lobgedichte, und nur selten sah er sich in die Lage versetzt, von der Waffe seines beifsenden Spottes Gebrauch zu machen. Auf seinen ausgedehnten Sängerfahrten hatte er alle damals in Arabien gangbaren Bildungselemente in sich aufgenommen, und auch religiöse Fragen hatten ihn öfter beschäftigt. Bei den Bischöfen von Nadjrân in Südarabien war er ein oft und gern gesehener Gast, und sein Râwija (s. oben S. 13) war ein Christ aus al Hîra.

Er selbst bekannte sich nicht ausdrücklich zum Glauben an den Messias, wenn er auch manchen wichtigen Baustein seiner Weltanschauung seinen christlichen Freunden verdankte. Als nun der Prophet auf der Höhe seines Ruhmes stand, konnte er auch diesen in einem Loblied verherrlichen, ohne zum Islâm überzutreten. Dies Lied, das alle Vorzüge seiner sprachlichen Kunst vereinigt, hat zwar unter den Gebildeten jahrhundertelang die verdiente Bewunderung gefunden, die Popularität der seichten Reimereien Hassâns aber blieb ihm versagt.

Ka'b ibn Zuhair, der Sprofs einer alten Dichterfamilie aus dem Stamme Muzaina, verkörperte in sich noch in höherem Sinne als jene beiden berufsmäfsigen Barden den Geist der alten Zeit. Voll Unwillen sah er die Ausbreitung des neuen Glaubens mit seinen unbequemen Forderungen, die tief in die täglichen Gewohnheiten einschnitten. Als er es nun gar erleben mufste, dafs sein eigener Bruder Budjair der neuen Lehre folgte, machte er seinen Gefühlen in bitteren Spottversen Luft.

Bestellet an Budjair den Gruſs aus meinem Munde:
wohin, ach, lieſsest du von anderen dich führen!
Zu Leuten, wo du wirst den Vater und die Mutter
nicht finden, und wirst dort auch keinen Bruder spüren;
Wo Abubekr dich mit Überlief'rung tränket,
und Mamun früh und spät dich lehret die Gebühren.
Der rechten Leitung Weg verfehlst du, jenem folgend;
o kann mein Wort, Budjair, o kann es nicht dich rühren!

Das aber war inzwischen sehr gefährlich geworden. Muhammed, der den Dichtern ohnehin nicht geneigt war, liefs eine religionsfeindliche Übung ihrer Kunst nicht ungestraft. Ka'b wurde für vogelfrei erklärt. Damals aber gab es schon Gläubige genug, die durch Beseitigung eines vom Propheten Geächteten sich nicht nur dessen Anerkennung, sondern auch ewigen Lohn zu erwerben hofften. Der Dichter war daher seines Lebens nicht mehr sicher, ehe ihn der Prophet nicht wieder zu Gnaden angenommen hatte. So nahm er denn alle Kunst zusammen zu einem tönenden Loblied auf den Propheten und machte sich damit auf den gefahrvollen Weg nach Medîna. Durch eine List gewann er die Begnadigung und die Erlaubnis, seine Kunst zu zeigen. Diese machte auf Muhammed so tiefen Eindruck, dafs er ihm als Geschenk seinen eigenen Mantel zuwarf; auch sonst

diente in Arabien wie im mittelalterlichen Frankreich der Mantel nicht selten als Dichter- und Sängerhonorar. Dies Gedicht, Bânat So'âd nach den Anfangswörtern genannt, hat seinen Namen unsterblich gemacht.

So'âd entfloh, es blieb auf ihrer Spur mein Herz
in unlösbarem Band verstrickt von Lieb' und Schmerz.

Was war So'âd, als früh der Aufbruch ward beschickt?
Ein zartes Reh, das hold aus schwarzen Augen blickt.

Ihr Lächeln zeigt den Glanz des Zahnes feucht und rein,
als sei er angetränkt und abgetränkt mit Wein,

Den man mit Frische dämpft der klaren Flut, die steht
in stiller Bucht Mittags vom Nordwind angeweht:

Der Hauch der Lüfte küſst den Schaum weg von der Fläche
Der von Nachtwolkenguſs weiſs überwallten Bäche.

Am Abend weilt So'âd in einem Land, wohin
nur weitausschreitende von edler Rasse ziehn;

Ja, hinziehn mag mit dir solch eine löwenhaft,
die bei Ermüdung auch zu Trott und Trab hat Kraft;

Die einen leichten Schritt mit schmächt'gen Läufen führt,
womit den Boden sie nur obenhin berührt.

Ihr brauner Fersenbusch macht Kiesel gehn in Splitter,
und gegen Klippen schirmt ihn keiner Sohlung Gitter.

Sie schleudert ihre Arm', indem der Schweiſs ihr flieſst,
wann um die Hügel sich des Luftdampfs Hüll' ergieſst,

An einem Tag, wo sich glüht der Chamäleon,
der auf der Sonnenseit' ist wie gebacken schon;

(Zur Karawane spricht ihr Führer, wenn die Brut
der grünen Heuschreck' er im Sand sieht tanzen: ruht

Und haltet Mittagsrast!) — So schleudernd ihre Arme,
Steht eine Witw', umringt von andrer Witwen Harme,

Wehklagend, gliederschlaff; seitdem die Todespost
des erstgebornen Sohns ihr kam, blieb ihr kein Trost.

Den Busen sie zerfleischt mit Händen voll Entsetzen,
und um ihr Brustbein hängt des Hemds zerschlitzter Fetzen.

Die leiden Boten gehn geschäftig zu und ab,
und alle sagen nur: Ha, du bist tot — o Ka'ab! —

So sagt auch jeder Freund, nach dem ich um mag schaun:
ich halte dich nicht auf, du kannst auf mich nicht baun.

Da sprach ich: Ei, lafst mich, ihr edlen Leute, gehn!
was der Barmherzige beschlossen, mufs geschehn.

Ein jeder Sohn des Weibs, wie lang' er wandeln mag,
aufs schwebende Gerüst wird legen ihn ein Tag.

Vom Gottgesandten hat die Drohung mich betroffen,
doch Schonung ist beim Gottgesandten wohl zu hoffen.

Halt ein! so leite dich Er, dessen Huld gesendet
dir hat den Qor'ân, der Gebot und Mahnung spendet.

Halt ein und straf mich um Verleumderrede nicht!
denn ich bin ohne Schuld, was auch die Rede spricht.

Wohl hab ich solches hier zu hören und zu sehn,
dafs, möcht' ein Elefant an meiner Stelle stehn,

Er müfste zittern, wenn ihm nicht würd' unverweilt
vom Gottgesandten Gnad' in Gottes Huld erteilt.

Durchschnitten ohne Rast hab' ich die Wüst', umschlossen
vom Saum der Dunkelheit, vom Kleid der Nacht umflossen,

Dafs ich die Rechte leg', und nie zieh' ich sie fort,
in eines Edlen Hand, von dem ein Wort ein Wort;

Der furchtbarer mir ist, indem ich vor ihm stehe,
zur Anred', und befragt um mein Geschlecht mich sehe,

Als einer von den Leu'n, die sich zur Ruh' gestreckt
im Thal von Atthar, das Dickicht an Dickicht deckt.

Früh geht er aus und nährt zwei Löwlein, deren Speise
ist Fleisch von Männern, hingeworfnes, stückenweise.

Wo von ihm wird bekämpft ein Gegner seinesgleichen,
mag ungeschlagen ihm der Gegner nicht entweichen.

Des Gaus Raubtiere sind durch ihn gemagert schmal,
und Menschenscharen gehn nicht häufig durch sein Thal.

Nie fehlt in seinem Thal ein allzukühn Vermess'ner,
zerfetzten Wappenrocks Beraubter, Aufgefress'ner.

Ein Schwert ist der Gesandt', ein uns zum Licht geschicktes,
von Gottes Schwertern ein gestähltes, ein gezücktes,

Bei Männern von Koreisch, wo einer sprach im Thal
von Mekka: Gläubige, nun wandert aus zumal!

Da wanderten sie aus, nicht wanderten Untüchtige,
im Sattel Wankende, im Kampf Entblöfste, Flüchtige:

Von Nasenbogen hoch, die Kämpen, deren Kleid
davidischen Gewebs, in Schlachten ihr Geschmeid'

Ein wallend Panzerhemd mit so gefügten Ringen,
wie ineinander sich des Epheus Ranken schlingen.

Sie freuen sich nicht sehr, wenn irgend trifft ihr Speer
ein Volk, und sind, wo man sie traf, nicht ohne Wehr'.

Weifsen Kamelen gleich, so schreiten sie, mit Kraft
sich schirmend, wo entfliehn die schwarzen krüppelhaft.

Der Stofs der Lanze trifft nur ihre Kehle vorn,
und scheu nie wichen sie zurück vom Todesborn.
(Rückerts Hamâsa I 152 ff.)

DRITTES KAPITEL.

Lebîd.

Als ein Repräsentant des altarabischen Wesens in seiner edelsten Form ragt Lebîd ibn Rabî'a in die islâmische Zeit hinein. Er war aus einem altadeligen Geschlecht der Banû Dja'far, einer Unterabteilung des Hawâzinstammes der Banû Âmir, um das Jahr 560 n. Chr. geboren. Sein Vater, der wegen seiner Freigebigkeit den Beinamen «Frühling der Bedürftigen» erhielt, war im Kampfe gefallen, als er noch sehr jung war. So hatte seine Erziehung zunächst in den Händen seines Oheims gelegen, Abû Barâ Âmir, des «mit den Speeren Spielenden», wie er seiner Tapferkeit wegen zubenannt wurde. Auch seine Mutter war aus fürstlichem Blut. Seine Herkunft sicherte ihm eine angesehene Stellung in seinem Klan, aber die Zeit war für grofse Thaten wenig günstig. Nur kleinliche Fehden innerhalb seines Stammes und Eifersüchteleien um die Gunst des Königs No'mân von al Hîra, dessen Einfluſs auch bis zu seiner Heimat reichte, gaben ihm Gelegenheit, sein dichterisches Talent zu bethätigen.

Als der Prophet in Medîna mächtig geworden war, trat Lebîd zum Islâm über. Er war dorthin als Führer einer Deputation seines Stammes gekommen, die den Auftrag hatte, seine Unterwerfung anzumelden. Als er nach der Rückkehr von dort mit seinem Halbbruder Arbad zusammentraf, soll dieser Gott gelästert haben und bald danach vom Blitz erschlagen worden sein. Diese letztere Thatsache wird durch eine Anzahl Trauerlieder bestätigt, die Lebîd ihm widmete, und deren eines hier folgen mag (Rückerts Hamâsa I, 387):

Wir altern, und nie altern, die auf- und niedergehn,
die Stern', und nach uns bleiben die Berg' und Burgen stehn.

Ich wohnt' im sichern Schirme des besten Freunds zuvor,
bis meinen Freund und Helfer in Arbad ich verlor.

Was hilft es nun, zu zagen, wenn uns der Zeitlauf schied,
von dessen Weh betroffen einmal sich jeder sieht?

Was sind die Menschen anders? ein Zeltplatz und sein Heer;
und wenn das Zelt sie räumen, so bleibt die Wüste leer.

Abziehn sie nacheinander, und darnach ist das Land,
als schlössen sich die Finger um eine hohle Hand.

Der Mensch, was ist er anders, als wie ein Flämmchen blinkt,
das, wie es sich erhoben, in Asche niedersinkt!

Und steht es mir bevor nicht, wenn sich mein Tod verzog,
am Stab zu gehn, um welchen sich her der Finger bog;

Geschichten zu erzählen vom vorigen Geschlecht
und hingebückt zu scheinen, da, wo ich steh' aufrecht!

Ein Schwert bin ich geworden mit abgeriss'ner Scheide,
sein Schmied ist längst gestorben, doch ist noch scharf die Schneide.

Verlafs uns nicht, o Toter! Der Tod ist unsre Frist
der Einigung, die nahet und schon genahet ist.

Mein Tadler, o was weifst du, vermuten kannst du nur,
ob einer wiederkehrt, wenn er von dannen fuhr!

Ich schwör's, es weifs doch keine Sandwurfweissagerin,
kein Vogelflugausleger, was sein mag Gottes Sinn.

Er nahm dann dauernd seinen Wohnsitz in Medîna und siedelte unter Omars Chalifat nach dem neugegründeten Kûfa über. Er mufs ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht haben und soll zu Anfang der Regierung des Mu'âwija um das Jahr 40 d. H. gestorben sein.

Wie bei an Nâbigha und al A'schâ finden sich auch bei ihm nicht selten Ansätze zu religiöser Spekulation und Anklänge an den Gedankenkreis, der den Islâm hervorrief oder ihm doch den Boden bereitete. Das Ansehen, dessen sich seine Gedichte erfreuten, zeigt uns noch der Umstand, dafs eins in die Zahl der sieben Mu'allaqât aufgenommen wurde.

Die Gedichte des Lebîd, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Huber, herausgegeben von C. Brockelmann. Leiden 1891.

VIERTES KAPITEL.

Die Totenklage.

Eine der ältesten Formen der Poesie war, wie wir sahen, die Klage um Verstorbene, und die gröfsten Vertreter der Dichtkunst haben sich an der Pflege dieses Genres beteiligt. Zur Zeit des Propheten aber erlebte es noch einen besonderen Aufschwung, da sich zwei bedeutende Talente ihm fast ausschliefslich zuwandten.

Mutammim ibn Nuwaira war der Sohn eines Häuptlings der Jarbû', die zu dem grofsen Stamme Tamîm gehörten. Sein älterer Bruder Mâlik, gleichfalls durch dichterisches Talent ausgezeichnet, hatte vom Vater die Häuptlingswürde geerbt. Trotz seines Unabhängigkeitssinnes, der ihn veranlafste, eine ihm von No'mân, König von al Hîra angetragene Hofcharge auszuschlagen, sah er sich durch den vordringenden Islâm zur Unterwerfung genötigt und nahm vom Propheten das Amt eines Erhebers der Armensteuer an. Als aber gleich nach dessen Tode ein grofser Teil der nur widerwillig bekehrten Beduinenstämme das lästige Joch abzuschütteln suchte, war Mâlik mit seinem Stamme einer der ersten. Aber die Uneinigkeit der Empörer machte es den zielbewufsten Muslims von al Medîna möglich, sie nach und nach, wenn auch oft erst in heifsen Kämpfen, wieder zu unterwerfen. Den Stamm der Tamîm zu bekehren oder auszurotten war Châlid ibn al Walîd beauftragt. Da Mâlik mit seinen Leuten sich dessen Truppen nicht gewachsen fühlte, bekannte er sich wieder zum Islâm und hätte danach wohl Schonung erwarten können. Trotzdem kam es zum Kampfe. Nachdem schon viele seiner Leute gefallen waren, bot ihm der muslimische Führer Sicherheit für sein Leben, wenn er sich ergäbe. Nichtsdestoweniger liefs ihn Châlid alsbald hinrichten, wahrscheinlich um sich seines Weibes bemächtigen zu können. Diesen Tod nun beklagte sein Bruder Mutammim in ergreifenden Liedern. Nach Omars Regierungsantritt kam er nach al Medîna und fand beim Chalifen selbst ehrenvolle Anerkennung für seine Kunst. Obwohl dieser Châlids That entschieden mifsbilligte und ihn alsbald seines Kommandos enthob, konnte Mutammim doch nicht erreichen, dafs der wortbrüchige Feldherr seine That mit dem Tode büfste.

Nöldeke, Beiträge S. 87—151; Rückert, Ham. Nr. 258:

Mein Weinen bei den Gräbern
schalt mein Gesell,
Da mir vom Auge strömte
die Thränenwell'.

Er sprach: O willst du weinen
bei jedem Grab
Um den, dem bei Dakâdek
man seines gab?

Ich sprach: Ja, weil ein Kummer
den andern ruft;
Lass' mich! hier alles dieses
ist Mâliks Gruft.

Da das Amt der Totenklage, wie wir sehen, den Weibern zufiel, so hatten diese auch an ihrer litterarischen Ausbildung hervorragenden Anteil. So verdankt denn die erste berühmte Dichterin, der wir begegnen, ihren Ruf eben der Totenklage.

Tumâdir, berühmter unter ihrem Beinamen al Chansâ, entstammte den Banû Suleim, die in Nordarabien nomadisierten, und war um 580 n. Chr. geboren. Ihre beiden Brüder Mu'âwija und Sachr waren noch in der Heidenzeit ermordet worden, und sie widmete nun ihre ganze dichterische Kraft der Klage um sie, der Aufreizung ihrer Stammesgenossen zur Rache und dem Ruhme dessen, der ihren Rachedurst endlich stillte. Sie kam etwa in ihrem fünfzigsten Lebensjahre unter der Regierung Omars nach al Medîna, und ihr Ruhm war damals schon so groſs, daſs Âischa, die Mutter der Gläubigen, ihre Bekanntschaft machte und ihr vorhielt, die Klage um die als Heiden gefallenen Brüder stehe ihr nach ihrer Bekehrung nicht mehr an. Sie war zweimal vermählt und hatte mehrere Kinder, von denen ihre Tochter Amra ihr poetisches Talent erbte. Verse von dieser sind uns zugleich mit denen der Mutter überliefert.

Nöldeke, Beiträge S. 152 ff.

FÜNFTES KAPITEL.

Die Dichter der Eroberungskriege.

Die in historischer Beziehung gröfste und bedeutendste Zeit der Araber, da sie, durch die Kraft des Glaubens fanatisiert, in kurzer Zeit das oströmische Reich aus Syrien und seinen afrikanischen Besitzungen hinauswarfen und das Perserreich ganz zerstörten, ist für die Poesie nicht gerade günstig gewesen. Auch sonst läfst sich ja beobachten, dafs die Zeiten nationalen und politischen Aufschwunges keineswegs mit den Blütezeiten des geistigen Lebens zusammenfallen. Allerdings blieben die grofsen Ereignisse jener Zeit nicht ohne Einflufs auf die Phantasie des Volkes. Es bildete sich schon früh um sie ein Kranz von Erzählungen, in denen Wahrheit und Dichtung sich innig durchdrangen. Auch liefsen es sich die Erzähler natürlich nicht nehmen, den Helden bei allen entscheidenden Momenten Lieder in den Mund zu legen, so dafs wir mit Wellhausen von einer Art Epos jener Zeit reden können. Aber eben weil das ganze Volk an diesem Aufschwung beteiligt war, traten die künstlerischen Persönlichkeiten in den Hintergrund, und die wenigen Dichter, von denen wir Kunde haben, erscheinen uns als nicht eben bedeutende Epigonen.

Abû Michdjan aus dem Stamme Thaqîf hatte im Jahre 8/629 an der Verteidigung der Stadt at Tâif gegen die Muslime teilgenommen und trat im Jahre darauf mit seinem Stamme zu dem neuen Glauben über. Freilich war und blieb seine Bekehrung recht äufserlich. Kein Wunder, denn seine Kunst galt dem Preise des Weins, dessen Genufs der Prophet verpönt hatte. Als sich die grofse arabische Völkerwanderung nach Norden ergofs, nahm er an den Kämpfen gegen die Perser teil und zeichnete sich namentlich in der Schlacht von Qâdisîja (A. Müller, Islam I, 240) aus. Damals hatte ihn seine Tapferkeit aus dem Gefängnis befreit, in das ihn die Liebe zu dem verbotenen Tranke gestürzt. Aber die Besserung, die er damals gelobte, hielt nicht an. Daher verbannte ihn der Chalif im Jahre 16/637 nach Nasi, und dort ist er bald darauf gestorben. Seine Gedichte lassen vom Geiste des Islâm, der ja bei ihm nicht tief ging, nichts, aber auch von der grofsen Zeit, in der er lebte, nur wenig verspüren.

Der Wein ist es in erster Linie, dessen Preis ihn zum Dichten begeistert, und naturgemäfs bewegt er sich da ganz in altheidnischen Bahnen.

Kräftiger war das poetische Talent und gröfser die persönliche Bedeutung des Abû Dhu'aib, der für den gröfsten Dichter der Hudhailiten (s. o. S. 16) gilt. Auch er nahm an den Eroberungskriegen teil und ging im Jahre 23/644 nach Afrika. Seine fünf Söhne raffte vor ihm in einem Jahre die Pest in Ägypten dahin, und er widmete ihnen ein schönes und berühmtes Trauerlied. Er selbst starb in Ägypten, als er mit Abdallâh ibn Zubair zum Chalifen reiste, um ihm die Botschaft der Eroberung Karthagos zu überbringen.

Rückert, Hamâsa Nr. 847a 5:

Deine Botschaft würde, wenn du mir sie wolltest schenken,
mich wie Honig in der Milch von Erstlingskalben tränken,

Frischgekalbten Erstlingskalben, deren Milch, die fette,
man mit Wasser mischt wie Wasser aus dem Kieselbette.

Die Kunst des Spottgedichts, die in alter Zeit als Waffe im Kampfe der Stämme gedient hatte, war mehr und mehr zu einem Werkzeug persönlicher Feindschaft herabgesunken. Von niedrigen Charakteren wurde sie bei der Ehrsucht der Araber oft als Mittel zu gemeinen Erpressungen gebraucht. Ein Muster dieser Afterkunst ist Djarwal ibn Aus mit dem Beinamen al Hutaia «der Knirps». Er zog als schmarotzender Dichter in Arabien umher und richtete mit seiner gefürchteten Zunge so viel Unheil an, dafs Omar ihn einmal mit Gefängnis bestrafen mufste. Er starb um das Jahr 30/650. Die Eifersucht der arabischen Stämme aufeinander hat den Produkten seiner schmähsüchtigen Muse die Unsterblichkeit gesichert.

Rückert, Hamâsa II, S. 222:

Spottgedicht auf den ersten Chalifen Abûbekr[1].

Dem Gottgesandten folgten wir, solang' er bei uns lebte:
doch, Knechte Gottes, sagt: Was will der Vater einer Kalben?
Will einer Kalben er das Reich bei seinem Tod vererben?
Da wären wir, so wahr Gott lebt, geschlagen allenthalben.

[1] Bekr in Abûbekr ist Mannesname und bedeutet zugleich Kamelfüllen.

DRITTES BUCH.

Die arabische Nationallitteratur im Zeitalter der Umaijaden.

Die von Muhammed geschaffene Theokratie zeigte sich den Stürmen der Zeit auf die Dauer nicht gewachsen. Männer wie Abû Bekr und Omar waren nun einmal auch in Arabien eine Seltenheit. Das allzu Menschliche ihres Nachfolgers ebnete der an sich notwendigen Entwicklung der Theokratie zur weltlichen Herrschaft die Wege. Die altadeligen Geschlechter der Qoreisch, denen die Vorherrschaft über die Araber zeitweilig entwunden war, gelangten schon unter Othmân wenigstens als Statthalter in den Provinzen wieder zur Macht. Der Umaijade Muʿâwija trug dann im Kampfe mit dem aller politischen Einsicht baren Vetter des Propheten, Alî, den Sieg davon und errang damit seinem Hause die Herrschaft über die Muslime. Die von ihm begründete Dynastie hat es mit einer kurzlebigen Ausnahme nie vergessen, daſs sie ihre Macht nicht dem Islâm, sondern dem Widerstande gegen dessen letzte Konsequenzen verdankte, die in der groſsen Masse der Araber eben doch nie zur Anerkennung gekommen waren. Ihre Herrschaft war daher in den Augen der Frommen von Medîna ein Königtum, kein Chalifat.

Ein Königtum aber war ihre Herrschaft nicht im Sinne der altasiatischen Groſsmächte, sondern nach heidnisch-arabischer Auffassung. Selbst dem kraftvollsten Umaijaden, Abdalmalik, fiel es nicht ein, die Beduinen in ihrer Eigenart stören zu wollen. Gerade unter ihm stand das Fehdewesen in der syrischen Wüste in schönster Blüte. Nur in den alten Kulturländern Babylonien

und Syrien richtete er einen Polizeistaat ein, da die altarabische Ungebundenheit, ausgestattet mit den Machtmitteln jener Länder, dem Bestande seiner Dynastie gefährlich geworden wäre. Auch im Mutterlande Arabien blieben die alten Verhältnisse ungeändert, nachdem einmal die Selbständigkeitsgelüste der Frommen des Hidjâz gebrochen waren.

Wie das politische so bewegte sich auch das geistige Leben der Umaijadenzeit durchaus in den alten Bahnen. Der Islâm übte auf die Dichtkunst jedenfalls nur sehr geringen Einfluſs aus. Kaum daſs einmal einige der von der neuen Religion proklamierten Tugenden zum Lobe eines Helden angeführt werden. Mit dem Gedankenkreis blieb auch die Form der Dichtung ungeändert. War schon in der klassischen Zeit der Umfang der poetischen Motive eng begrenzt, nicht durch natürlich gegebene Verhältnisse, sondern durch die Macht der Überlieferung, so wurde er in dieser Nachblüte, deren Vertreter sich von den allmählich zu kanonischer Geltung gelangenden Vorbildern der Heidenzeit nicht zu emanzipieren wagten, nicht erweitert. Dadurch aber wurde es fast unvermeidlich, daſs die meisten dieser Dichter zu einfachen Nachahmern herabsanken. Nur die Liebeslyrik, die in alter Zeit als ein nun einmal unentbehrliches Requisit jeder echten Qasîde ein kümmerliches Dasein geführt hatte, wurde nun durch einige bedeutende Vertreter zu einer selbständigen Gattung entwickelt und damit die Auflösung der Qasîdenform in einzelne selbständige Teile, die von der nächsten Generation weitergeführt wurde, angebahnt.

ERSTES KAPITEL.

Die Dichter in Arabien.

Seine eigentliche Pflegestätte fand das Liebeslied im Mutterlande Arabien. Das war gewiſs kein Zufall, sondern erklärt sich daraus, daſs die energischen Naturen, die im politischen Leben die Befriedigung ihres Ehrgeizes suchten, dem Stammlande durch die Eroberungskriege und dann durch das Machtzentrum in Syrien entzogen wurden. Die Freunde heiteren Lebensgenusses dagegen waren zumeist in der Heimat zurück-

geblieben. Besonders in den beiden heiligen Städten, in Mekka und al Medîna, fand sich neben den frommen Vertretern der altislâmischen Tradition auch eine oft recht ausgelassene Jugend. In Mekka gab der stete Zudrang von Pilgern und Pilgerinnen mancherlei Abwechslung. Noch heute lebt ja diese Stadt von einer aufs raffinierteste betriebenen Fremdenindustrie. Dafs man aber auch in al Medîna damals schon für verfeinerten Lebensgenufs empfänglich war, zeigt uns das von Abdalhakam ibn Amr al Djumachî daselbst eingerichtete Spiel- und Lesezimmer.

Der glänzendste Vertreter der Liebesdichtung ist Omar ibn abî Rabîa aus dem mekkanischen Stamme Machzûm. Er war um das Jahr 23/643 geboren als Sohn einer himjarischen Kriegsgefangenen, die sein Vater Abdallâh, als er vom Propheten zum Statthalter eines südarabischen Bezirks ernannt war, zur Konkubine genommen hatte. Das bedeutete nach islâmischer Anschauung keineswegs einen Makel für Omar. So sehen wir ihn denn auch von Anfang an im Vollbesitz der Vorzüge eines reichen Erben. Er lebte von Jugend auf in Mekka. Da er von politischem Ehrgeiz frei war und als Sohn seines Vaters ganz seiner Kunst leben konnte, ohne sich um Fürstengunst bemühen zu müssen, so zog ihn nichts an den Hof. Bei dem regierenden Hause war er nie besonders gut angeschrieben, da er seine alsbald weitester Verbreitung sicheren poetischen Huldigungen auch an umaijadische Prinzessinnen zu richten kein Bedenken trug, denen er sich freilich durchaus ebenbürtig fühlen durfte. Ganz unbegründet war also die Besorgnis nicht, mit der ihm sein Bruder immer wieder sein lockeres Treiben vorhielt. Aber unbekümmert ging Omar seinen Liebesabenteuern nach, und jedes fast ward ihm zum Liede. Bis in ein recht hohes Alter blieb ihm die frische Freude an galanten Scherzen erhalten. Als nun aber der Zögling der frommen Medînenser, Omar ibn Abdalazîz, zur Regierung kam und in bewufstem Gegensatz zu seinen Vorgängern die Forderungen der Theokratie in der Praxis des politischen Lebens verwirklichen wollte, that er auch dem gottlosen Treiben des Dichters Einhalt. Er hiefs ihn zusammen mit al Achwas (s. unten) nach Damaskus kommen und nahm ihm den Eid ab, dafs er seiner Kunst entsage. Bald darauf, um das Jahr 100/718, mufs er gestorben sein.

Der grofse Reiz von Omars Gedichten besteht darin, dafs

sie stets freie Kinder seiner Muse sind, hervorgewachsen aus den Stimmungen echter und warm empfundener Liebe. Zwar ist auch bei ihm der Kreis der poetischen Motive nicht eben grofs, kaum viel weiter als in der alten Poesie. Aber dem schon so oft bebauten Felde hat er wieder reiche Früchte abzugewinnen verstanden. Mit Zartheit der Empfindung verbindet er eine abgerundete Formvollendung. Kein Wunder, dafs seine Lieder der Kunst des Gesanges, die damals durch Berührung mit griechischer und persischer Kultur einen hohen Aufschwung nahm, willkommenen Stoff boten.

Rückert, Hamâsa Nr. 468, 816ª 1. Den dort angedeuteten Plan einer Gesamtbearbeitung von Omars poetischem Nachlafs hat R. leider nicht ausgeführt.

Wir waren im Gespräche, da zeigten sich mir freier
Antlitze, deren Schönheit zu stolz war für den Schleier.

Sie kannten mich und thaten, als kennten sie mich nicht,
und scherzten: Ei, ein Fremdling, dem Unterkunft gebricht!

Sie tauschten Liebesfaden mit einem bethörten Mann,
der ihnen zugab Ellen und Spannen abgewann. —

Ich sprach zu ihrem Lober: Tritt nicht zu nah mit Lob!
Wie, oder meinst du wirklich, dafs sie dein Lob erhob?

Omar stand mit seiner Kunstrichtung damals keineswegs allein. Wir kennen als Liebesdichter neben ihm seinen Geschlechtsgenossen, al Hârith ibn Châlid, der unter Abdalmalik eine Zeitlang Statthalter in Mekka war, und den Umaijaden Adallâh ibn Omar al Ardjî. Dieser wurde, trotz seiner Verwandtschaft mit dem regierenden Hause, von dem mekkanischen Statthalter Muhammed ibn Hischâm, weil er dessen Mutter durch Liebesgedichte kompromittiert hatte, an den Pranger gestellt und dann neun Jahre lang bis zu seinem Tode gefangen gehalten.

In der Stadt des Propheten vertrat al Achwas Abdallâh ibn Mohammed al Ansârî die Kunst des Minnegesangs. Aber dieser fand in der frommen Stadt einen wenig günstigen Boden und brachte seinen Vertreter mehrmals in Konflikt mit der irdischen Gerechtigkeit. Unter al Walîd wurde er wegen Päderastie, unter Suleimân wegen Ehebruchs mit Pranger bestraft; unter Omar II. wurde er mit Omar ibn abî Rabîa nach Damaskus citiert und dann nach der Insel Dahlak im Roten Meere ver-

bannt. Der nächste Chalif, Jazîd II., begnadigte ihn allerdings. Er ging nun nach Damaskus und starb dort um 110/728.

Rückert, Hamâsa I S. 64:

Du weifst, weswegen ich ein Ziel des Neides bin,
doch unter Groll und Hasse wachs' und blüh' ich fort.

Nicht hat mich heimgesucht ein Mifsgeschick, das nicht
erhöhte meinen Wert und mehrte meinen Hort.

Und wenn es fortgeht, geht es wie von einem Mann,
vor dessen Zorne sich die Gegner fürchten, fort.

Du siehst, wenn Männer scheu sich bergen hier und dort,
mich wie die Sonne, die sich birgt an keinem Ort.

Aber die Kunst des Minnesangs war kein Vorrecht der reichen Klassen, sie war auch in hohem Mafse volkstümlich. Aus dieser und wenig späterer Zeit haben wir schon eine grofse Anzahl kleinerer Gedichte, zwar noch in klassischer Sprache, aber in Ton und Inhalt ganz den volkstümlichen Liebesliedchen ähnlich, wie wir sie später als Einlagen in 1001 Nacht und wie wir sie heute noch in der Strafsenpoesie des arabischen Orients wiederfinden. Die Araber haben aber von jeher das Unpersönliche nicht geliebt. Wie sie die Verwandtschaft ihrer grofsen Stammgruppen in einen historisch gedachten Stammvater zusammenfassen, wie sie für die einzelnen Zweige menschlicher Thätigkeit bestimmte Erfinder annehmen, so haben sie auch jene poetischen Erzeugnisse des Volkes einzelnen Dichtern zugeschrieben. Als Urheber solcher Liebeslieder waren natürlich die Helden der volkstümlichen Liebesromane gegeben. Von diesen scheint Qais ibn Dharîch, der Milchbruder Husains, des Enkels des Propheten, allerdings eine historische Persönlichkeit gewesen zu sein. Das läfst sich aber nicht mit Sicherheit annehmen für Djemîl ibn Abdallâh aus dem südarabischen Stamme Udhra (Heines Asra) und von Madjnûn aus dem Stamme Âmir. Der letztere besonders ist noch bis in späte Zeiten hinein eine Lieblingsgestalt der Sage geblieben und hat als solche sogar in die persische Litteratur Eingang gefunden. Dem ersten dieser drei teilte man die Lieder zu, in denen eine Lubnâ, dem zweiten die, in denen eine Buthaina, dem dritten die, in denen eine Lailâ angesungen wird.

Rückert, Ham. Nr. 96, 101/2, 538 (565), 585; 102 (Djemîl):

Gott schände den, bei welchem
die Liebe fest nicht steht,
Und dessen Strick zerreifset,
wenn man ihn dehnt und dreht;

Der, wenn ihm fällt ins Auge
ein neuer Gegenstand,
Bereit ist, aufzugeben
ein altes Herzensband.

Wer spielt in zweien Farben
ohne Beständigkeit,
Verrat an jeder Treue
zu üben stets bereit.

Als Râwija (Überlieferer) des Djemîl gilt Kuthaijir aus dem südarabischen Stamme der Chuzâ'a. Er war als Waise von seinem Oheim erzogen und lebte in al Medîna. In seiner Jugend pflegte auch er den Minnegesang in Liedern an Azza, eine Beduinin aus dem Stamme Damra. Aber er verstand auch ernste Töne anzuschlagen, indem er seine Kunst in den Dienst seines religiös-politischen Bekenntnisses stellte. Er hielt sich zu der schiitischen Sekte der Kaisânîja und glaubte an die Seelenwanderung. Obwohl er deswegen ein Gegner der umaijadischen Herrschaft war, versagte er der Dynastie doch nicht den Tribut des Lobliedes und fand daher auch am Hofe zu Damaskus freundliche Aufnahme. Er starb im Jahre 105/723. Seine männliche Dichtungsart sticht von der seiner Landsleute kräftig ab und nähert sich der Art der grofsen syrischen und mesopotamischen Dichter, denen er daher von manchen Kritikern auch geradezu gleichgestellt wird.

Rückerts Ham. Nr. 487/8, 492, 500. Alle diese Lieder sind von einem und demselben, nicht, wie R. annahm, von verschiedenen Dichtern.

Du zogest mich heran, bis meiner
du warest Herr geworden,
Mit Rede, die wohl Gemsen brächte
herab zu niedern Borden.

Dann zogst du dich, als keine Rettung
mir übrig blieb, zurück;
Und was du mir im Herzen liefsest,
war nicht zu meinem Glück.

ZWEITES KAPITEL.

Die Dichter in Syrien und Mesopotamien.

Nicht so friedlich und harmlos wie im Mutterlande war die Kunstübung in den arabischen Kolonien. Überall in der Geschichte kann man ja die Beobachtung machen, daſs das Leben auf dem im Kampfe errungenen Kolonialboden einen höheren, leidenschaftlicheren Aufschwung nimmt als in den altgewohnten Geleisen des Mutterlandes. Der Gegensatz von Ost- und Westelbien, von Amerika und Altengland findet in Vorderasien seine Parallele in dem Gegensatz von Syrien und Mesopotamien zum Hidjâz. Dazu kam, daſs die Araber in jenen beiden Ländern in das Erbe zweier alten Kulturen eintraten. Zwar boten die syrische Wüste und die nordmesopotamische Tiefebene noch in reichlichem Maſse die Bedingungen zur Fortsetzung des alten Beduinenlebens, aber im Irâq und in der Damascene führte der Übergang vom Nomadentum zum seſshaften Leben zu schweren politischen Stürmen, die erst Abdalmalik und sein eiserner Statthalter Hadjdjâdj ibn Jûsuf endlich zur Ruhe brachten. Diese Stürme fanden nun auch in der Dichtkunst jener Länder ihren Ausdruck.

Der erste Rang unter diesen Dichtern des Koloniallandes gebührt dem Hofpoeten der Umaijaden al Achtal Ghijâth ibn Ghauth. Er gehörte zu dem schon in vorislâmischer Zeit in Mesopotamien eingewanderten Stamme Taghlib. Gleich der Mehrzahl seiner Clangenossen bekannte er sich zum Christentum, und er blieb dem Glauben seiner Väter stets treu. Sein Gönner Abdalmalik war selbst ein zu lauer Anhänger des Islâms, als daſs er an dem Bekenntnis seines Hofdichters Anstoſs genommen hätte; im Gegenteil muſste es ihm oft als bequeme Deckung dienen, wenn es galt, den frommen Ultras von Medîna etwas am Zeuge zu flicken.

Seine dichterische Laufbahn begann al Achtal schon unter dem ersten Umaijaden Mu'âwija mit einem Schmähgedicht auf den aus Medîna stammenden Dichter Abdarrachmân ibn al Hakam, der mit anmaſslichen Liebesgedichten den Töchtern altmekkanischer Familien lästig fiel und sich endlich sogar an eine umaijadische Prinzessin heranwagte. Durch dessen Abfertigung verdiente er sich den Dank des Kronprinzen Jazîd. Als dieser nun

im Jahre 60/679 zur Regierung kam, zog er ihn an den Hof, und er blieb dort auch unter seinen Nachfolgern, namentlich unter ʿAbdalmalik. Wie schon der Dichter des Propheten, Hassân, seine Stellung nicht in erster Linie ästhetischen Bedürfnissen verdankte, so diente auch al Achtals Kunst seinem Herrn als wirksames Mittel zur Bearbeitung der öffentlichen Meinung; viele seiner Gedichte nahmen ähnlich den Sirventesen der provençalischen Troubadours die Stelle unserer Leitartikel ein. Aus dieser seiner politischen Bedeutung erklärt sich auch seine bevorzugte Stellung.

Das Beduinenblut war aber in al Achtal noch zu mächtig, als dafs er sich bei ununterbrochenem Aufenthalt in der Stadt hätte wohlfühlen können. Von Zeit zu Zeit kehrte er zu seinem Stamm in die Wüste zurück und heiratete dort mehrmals, da ihm sein Christentum bei der Ehescheidung kein Hindernis in den Weg legte. Auch an den Fehden seines Stammes nahm er mit Wort und That Anteil, und einmal entging er bei einem nächtlichen Überfall, den er sich durch eine beifsende Satire auf die Gegner seines Clans zugezogen hatte, mit genauer Not dem Tode.

In die gleich zu besprechende Fehde der mesopotamischen Dichter Djarîr und Ferazdaq griff er zu Gunsten des letzteren ein und beteiligte sich noch mehrere Jahre daran, bis er hochbetagt im Jahre 92/710 starb.

Die arabischen Kritiker stellen ihn mit diesen beiden auf eine Linie, ohne sich darüber einigen zu können, wer von den dreien der gröfste sei. Was ihn in den Augen der arabischen Philologen so besonders hochstellt, seine oft ins Sklavische verfallende Nachahmung des alten Stils, müssen wir vielmehr als eine Schwäche seiner Kunst ansehen. Freilich können auch wir seiner Herrschaft über die Sprache und die Technik, sowie seiner Kunst zu loben und der ätzenden Kraft seiner Satire unsere Anerkennung nicht versagen.

Gleichen Ruhm wie al Achtal genieſst sein Rivale Djarîr, der Hofdichter des Statthalters des Irâq, al Hadjdjâdj ibn Jûsuf. Er war unter der Regierung des Alî geboren. Als junger Mann hatte er sich schon die Gunst des Jazîd, Sohnes des Muʿâwija, erworben. Dann aber schlofs er sich in Wâsit an al Hadjdjâdj an und gewann die Gunst des ob seiner eisernen Strenge gefürchteten Machthabers. Aufser in Lobgedichten auf diesen suchte er seinen Ruhm in poetischen Wettstreiten, zu denen die

alte Kunst des Schmählieds (s. o. S. 7) damals herabgesunken war. Mit fast allen zeitgenössischen Dichtern soll er angebunden haben und von keinem besiegt sein. Von der Wirkung, die damals ein einzelner Spottvers ausübte, fällt es uns schwer eine Vorstellung zu gewinnen. Ein altangesehener Dichter, Râʿî al ibil, der Kamelhirt genannt, weil seine Stärke in der Schilderung des Wüstenschiffes lag, hatte ihn einmal durch eine absprechende Kritik schwer gereizt. Er rächte sich durch ein Spottgedicht auf ihn und seinen Stamm, das in dem Verse gipfelte:

«Drum senke nur den Blick, da du vom Stamm Numair;
Nicht Kaʿb hast du erreicht noch gar Kilâbs Geschlecht.»

Dieser Vers blieb lange auf Numair sitzen und machte es dem Râʿî unmöglich, noch länger in Basra zu bleiben.

Einen ebenbürtigen Gegner aber fand er in Ferazdaq; das Versgeplänkel mit diesem hat bis zu seinem Tode gedauert und ward von der ganzen Nation mit lebhaftem Interesse verfolgt. Der Streit über die Vorzüge der beiden Dichter hat nicht nur später die Philologen, sondern schon ihre Zeitgenossen erhitzt. Auf einem Feldzuge in Persien gegen die revolutionäre Sekte der Azraqiten wurde diese Frage einst im Heere des Chalifen erörtert. Da die Soldaten unter sich keine Einigung erzielen konnten, gingen sie ihren Feldherrn Muhalhil um eine Entscheidung an. Eine solche zu fällen war aber ein sehr heikles Geschäft, da sie in jedem Falle den Zorn eines der beiden gröfsten Schmähdichter auf den Schiedsrichter laden mufste. Er riet daher seinen Leuten, das Urteil ihren unparteiischen und sachkundigen Feinden zuzuschieben, die selbst unter der Führung eines Dichters Qatarî (s. unten) standen. Das geschah, und so ward der Sieg Djarîr zugesprochen.

Trotz aller seiner Erfolge aber blieb dem Djarîr die Gunst der Umaijaden stets versagt. Abdalmalik liefs sich nur mit Mühe bewegen, ihn überhaupt zu empfangen, als er in Begleitung des Sohnes des Hadjdjâdj, Muhammed, am Hofe erschien. Dessen Nachfolger Walîd liefs ihn gar, als er einmal in al Medîna mit ihm zusammentraf, zugleich mit einem anderen Dichter an den Pranger stellen, weil sie Damen der Hofgesellschaft mit Liebesgedichten kompromittiert hatten. Nur bei Omar II., der in allen Dingen von seinem Vorgänger abweichen wollte, fand er freund-

liche Aufnahme. Er starb im Jahre 110/728 auf seinem Landgut in al Jemâma in Mittelarabien.

Der dritte der grofsen Dichter dieser Zeit, Ferazdaq, verdankte seinen Ruhm hauptsächlich seiner Fehde mit Djarîr, in der er sich wegen seines Schmähtalents glänzend behauptete. Er gehörte zum Stamme Dârim, einem Zweige der Tamîm, und entsprofs einer altangesehenen Beduinenfamilie, die sich in Basra niedergelassen hatte; dort wurde er im Jahre 20/641 geboren. Er vereinigte in sich alle Untugenden der im Irâq sefshaft gewordenen Araber, die nur durch ein eisernes Regiment im Zaume gehalten wurden: zügellose Leidenschaft, mafslose Genufssucht und Verachtung aller gesetzlichen und moralischen Bande. Nur ein Charakterzug zeichnete ihn vorteilhaft vor seinen Landsleuten aus, seine unverbrüchliche Treue, die er auch in schwierigen Lagen dem von ihm verehrten Hause des Alî bewahrte. Bevor dessen Sohn Husain seinen Todesgang nach dem Irâq antrat, soll F., der gerade zur Wallfahrt in Mekka war, ihn vor seinen eigenen Landsleuten dringend gewarnt haben. Als Greis von 70 Jahren trug er dem Hischâm, dem Sohne des Abdalmalik, den er gleichfalls in Mekka traf, ein Loblied auf einen Enkel des Alî vor, obwohl er voraussehen mufste, dafs ihm das nur eine Gefängnisstrafe eintragen konnte.

Seine erste poetische That war ein Angriff auf die Banû Nahschal, ein angesehenes Geschlecht in seiner Vaterstadt Basra, das bei dem damaligen Statthalter des Irâq, Zijâd ibn abî Sufjân, in hohem Ansehen stand. Die Furcht vor ihrer Rache nötigte ihn zur Flucht nach al Medîna. Hier stürzte er sich in den Strom galanter Abenteuer, die in der Stadt des Minnesangs reichlich zu finden waren, und schlofs sich der dort herrschenden Kunstrichtung an, ohne jedoch dem gefährlichen Schmähliede ganz zu entsagen. Durch ein solches lud er den Zorn des Marwân ibn al Hakam auf sich. Als dieser nun Statthalter in al Medîna geworden war, nahm er einen Vers des Dichters, in dem dieser die etwas gewagte Situation schilderte, wie er einst mit Hilfe einer Strickleiter in einen Harem drang, zum Vorwande, ihn auszuweisen. Im Begriff, nach Mekka überzusiedeln, erhielt F. die Nachricht vom Tode des Zijâd, und nun konnte er unbesorgt in die Heimat zurückkehren.

Aber nicht nur in diesen seinen tollen Jahren spielte das

Weib eine grofse Rolle in seinem Leben. Viele seiner Lieder beschäftigen sich mit seinem Verhältnis zu seiner Cousine Newâr, die er durch eine schnöde List wider ihren Willen zur Ehe gezwungen hatte. Da sie in Basra niemanden fand, der ihr zur Scheidung dieser Ehe als Zeuge behilflich zu sein und dadurch die Rache des schmähsüchtigen Dichters auf sich zu ziehen den Mut hatte, floh sie erst in die Wüste, wo sie die Verse ihres Gatten von Stamm zu Stamm trieben, und endlich nach Mekka. Dort fand sie bei dem Gegenchalifen des Abdalmalik, Abdallâh ibn az Zubair, eine Zuflucht. Aber F. folgte ihr dahin und suchte, als ihm seine Spottverse gegen den Chalifen, den er dadurch gleich Newârs früheren Beschützern einzuschüchtern gehofft hatte, nur eine entehrende Züchtigung eintrugen, auf gütlichem Wege sein Ziel zu erreichen. Nachdem er endlich eine Aussöhnung mit seiner Gattin erreicht hatte, kehrte er nach Basra zurück. Aber schon unterwegs brach der Zwist unter den Gatten wieder aus, und endlich liefs sich F. herbei, durch den berühmten Theologen Hasan al Basrî die Scheidung vollziehen zu lassen. In die Peripetien dieser Ehestandstragödie griff auch sein Gegner Djarîr mehrmals ein, indem er natürlich die Partei der gekränkten Gattin nahm. Ferazdaq starb wahrscheinlich im selben Jahre wie Djarîr.

Unter seinen Gedichten nehmen die Schmählieder die wichtigste Stelle ein. Trotz seiner zahlreichen Liebesabenteuer hat er auf erotischem Gebiet nur Mäfsiges geleistet, während sein Gegner Djarîr, der angeblich nie ein Weib wirklich liebte, ihm darin bedeutend überlegen war. Ausgezeichnet ist seine Herrschaft über die Sprache und alle Feinheiten ihrer reichen Synonymik. Freilich war sein Gewissen auch auf litterarischem Gebiete sehr weit; er hat nicht nur die Alten nachgeahmt, wie al Achtal, sondern auch Zeitgenossen ungeniert geplündert.

Rückert, Ham. 222, 305, 445, 745.

Gegen die Umaijaden und al Hadjdjâdj.

Haus Merwâns, gebt uns unser Recht, und nah' sind wir euch gerne;
doch wo ihr dieses uns versagt, so lafst uns in die Ferne!

Denn offen steht und frei uns noch von euch ein Weg, ihr Fürsten,
mit unsern Falben, welche nach dem Hauch der Wüste dürsten.

Gebändigten, vollausgezahnt, mit Nasenringen prangend,
zur Nachtfahrt und zur Frühreis' auf und keine Rast verlangend.

Wohl eine Freistatt giebt es vorm Bedränger noch auf Erden,
und Wohnort ist mir jeder Ort, wo nur gewohnt kann werden.

Und was vermöchte Hadjdjâdj auch uns weiter anzuhaben,
sobald uns erst im Rücken ist Zijâdes Wassergraben.

Hadjdjâdj! bei deines Vaters Wams und deiner Alten Röcklein!
vom Schmalvieh, das die Niederung beweidet hat, du Böcklein!

Wo Merwâns Fürstenhaus nicht war, der Sohn des Jûsuf wäre
noch, was er war, ein Sklave vom ejadischen Sklavenheere,

Wie damals, da er dort, der Sklav', ein schlechtes Kleid anhabend,
des Städtleins Kinderherde trieb früh aus und ein am Abend[1].

Neben den Dichtern des politischen Lebens und der persönlichen Satire fehlte es auch in Syrien nicht ganz an Vertretern des heiteren Lebensgenusses. Als Liebesdichter glänzte am Hofe des Walîd ibn Abdalmalik der Südaraber Abdarrachmân ibn Ismâîl al Waddâch, der sich in Nordsyrien an den Grenzfehden gegen die Byzantiner beteiligt hatte und sich dann in Damaskus niederliefs. Unter seinen Liebesliedern an seine Landsmännin Rauda ist eins, das noch in al Jemen entstanden (Agh. VI, 35), besonders bemerkenswert, da es dialogische Form zeigt, ähnlich wie stellenweise das Hohe Lied.

Sie sprach: du sollst in unser Haus nicht dringen,
Denn unser Vater ist gar eifersüchtig.
Drauf ich: so werd' ich ihn zu treffen suchen,
Denn scharf ist meines Schwertes Kling' und schneidig.
Sie sprach: so schützet uns das Schlofs vor dir.
Drauf ich: ich bin, es zu erobern, tüchtig.
Sie sprach: so trennt uns noch das Meer von dir.
Drauf ich: schon längst bin ich des Schwimmens kundig.
Sie sprach: um mich sind noch der Brüder sieben.
Drauf ich: ich bin des Siegs gewohnt und mächtig.
Sie sprach: ein Löwe lagert zwischen uns.
Drauf ich: ich selber bin ein Leu gewaltig.
Sie sprach: so steht ja Gott noch über uns.
Drauf ich: mein Herr verzeiht und ist barmherzig.
Sie sprach: du hast mein Sträuben überwunden;
Drum komm, wenn meine Leute schläfrig,
Fall über uns gleich wie der Frühlingsregen
Bei Nacht, nicht wehrend, noch hartherzig.

Während seines Aufenthaltes in Damaskus wagte er sich mit seinen Liebesliedern auch an die Gattin des Chalifen, die sein

[1] Hadjdjâdj soll in seiner Jugend Schulmeister in Tâif gewesen sein.

Werben sogar erhörte und ihn heimlich bei sich empfing. Einst, als al Walîd sie bei einem zärtlichen Beisammensein überraschte, verbarg sie den Dichter in einem Koffer. Eben diesen erbat sich ihr Gatte dann als Geschenk und vergrub ihn uneröffnet in seinem Palaste.

Rückert, Ham. Nr. 207, 623.

Das Weinlied, das in vorislâmischer Zeit besonders der Christ Adî ibn Zaid (s. oben) gepflegt hatte, fand in einem umaijadischen Prinzen einen begeisterten Vertreter. Walîd II., ein Enkel des Abdalmalik, hatte seinen Vater schon mit fünfzehn Jahren verloren und ergab sich dann von Jugend auf ungezügeltem Lebensgenusse. Sein Oheim Hischâm hatte ihm anfangs die Thronfolge zugedacht, wünschte sie dann aber seinem Sohne zu übertragen. Um das zu erreichen, beauftragte er den Walîd einmal mit der Führung der Pilgerkarawane, in der Hoffnung, daſs er sich bei dieser Gelegenheit in Mekka durch seine Trunksucht kompromittieren würde. Der leichtsinnige Prinz ging denn auch in die ihm gestellte Falle und verlor mit der Anwartschaft auf den Thron zugleich seine Apanage. Nichtsdestoweniger kam er nach dem Tode Hischâms im Jahre 125/742 zur Regierung. Aus der kurzen Zeit seiner Herrschaft berichtet die freilich den Umaijaden ohnehin nicht günstige Überlieferung allerlei Züge gotteslästerlicher Frivolität. Jedenfalls war seine weiche Künstlernatur den Stürmen der Zeit nicht gewachsen; er wurde, kaum ein Jahr nach seiner Thronbesteigung, auf Anstiften der südarabischen Partei ermordet. Als Dichter pflegte er besonders das Trinklied; sein Vorbild war Adî, dessen Lieder er von einem aus al Hîra stammenden Zechgenossen kennen gelernt hatte. Auſserdem dichtete er zahlreiche Liebeslieder an seine Schwägerin Selmâ, der zuliebe er sich von seiner Gattin schied, ohne aber sein Ziel, die Ehe mit ihr, zu erreichen. Zugleich pflegte er auch die Kunst des Gesanges und versuchte sich selbst als Komponist.

Die Totenklage, die schon in heidnischer Zeit einer Frau dichterischen Ruhm verschafft hatte, fand auch jetzt wieder eine hervorragende Vertreterin. Lailâ al Achjalîja aus dem Stamme der Banû Âmir unterhielt ein Liebesverhältnis mit ihrem Clangenossen Tauba ibn al Humaijir. Ihr Vater aber zwang sie zur Ehe mit einem stammfremden Manne. Ihr Geliebter aber blieb ihr treu und fiel im Jahre 85/704 auf einem Raubzuge.

Dies tragische Geschick weckte ihre poetische Begabung. Sie beklagte den gefallenen Geliebten in zahllosen Liedern. Der dadurch erworbene Ruhm führte sie denn auch an die Fürstenhöfe. Abdalmalik sowohl wie sein grofser Statthalter Hadjdjâdj haben sie empfangen. Im Jahre 89/707 machte sie sich auf den Weg nach Chorâsân, wo damals ihr Vetter, der bekannte General Qutaiba ibn Muslim, im Felde stand; sie starb aber schon auf der Reise. Wie der Streit über die Vorzüge der drei gröfsten Dichter dieser Zeit, so hat auch die vergleichende Würdigung der beiden Dichterinnen Lailâ und Chansâ die arabischen Kritiker oft beschäftigt. Der ersteren schreibt man gröfsere Kraft und Anmut der Sprache, der letzteren tiefere Innigkeit der Empfindung zu.

Rückert, Ham. Nr. 692/3, 703.

Wir sind die Falken, unsre Jungen aber sind
und bleiben, bis am Stab sie schleichen, Männer.

Das Schwert aus Unmut weint, wenn unsre Hand ihm fehlt;
der Reisetrupp ist unsrer Meerflut Kenner.

In eurer Weiber Brust ist mehr Vertraun auf uns
als euch, beim Schrei, wenn früh kommt ein Berenner.

Die Dichtkunst blühte aber damals nicht nur an der Sonne fürstlicher Gunst. Der alte, trotzige Geist des heidnischen Arabertums blieb in den freien Männern der Wüste lebendig und bewährte auch unter ihnen seine schöpferische Kraft. Dichter und Held zugleich war Qatarî ibn al Fudjâ'a, der Führer der Azraqiten (s. o. S. 69), einer revolutionären Partei, die das Prinzip der erblichen Thronfolge verwarf und, mit puritanischer Strenge an der Grundidee des Islâms festhaltend, jedem guten Muslim auch das passive Wahlrecht zur Chalifenwürde gewahrt wissen wollte. Er fiel an der Spitze seiner Partei im Kampfe gegen den umaijadischen Heerführer Sufjân al Kelbî im Jahre 78/697 in Persien.

Rückert, Ham. Nr. 13, 21, 224.

Wenn du den Vorkampf suchst, so folge meinem Wink,
und kosten lass' ich dich des Tods Giftbecher flink.

Im Kampf einander Tod zutrinken ist nicht Schmach
für wacker Zechende; komm, tränke mich und trink!

Auch ein Gegner der herrschenden Dynastie, aber zugleich ein Lobredner der sie bekämpfenden Hâschimiden, die wegen

ihrer Verwandtschaft mit dem Propheten auf Grund des Legitimitätsprinzips auf die Thronfolge Anspruch machten, war al Kumait, geb. im Jahre 60/679. Eins seiner Loblieder auf die Hâschimiden, deren wir eine ganze Sammlung besitzen, zog ihm ein Todesurteil von dem umaijadischen Chalifen Hischâm zu. Dessen Statthalter in Kûfa setzte ihn zunächst gefangen, doch gelang es ihm, durch eine List seiner Frau zu entfliehen und durch Maslama, den Sohn des Chalifen, dessen Verzeihung zu gewinnen. Er fiel dann im Jahre 126/743 bei einem Aufstande im Kampfe gegen die Regierungstruppen.

Schon unter den Umaijaden blieb die arabische Dichtkunst nicht mehr ganz rein national. Die Völkermischung, die auf dem Boden der von den Arabern eroberten Länder erfolgte, führte der Poesie auch einige fremde Talente zu, namentlich solche irânischer Abkunft, die in der nächsten Periode den Gang der Litteraturgeschichte sogar wesentlich beeinflufsten. Von diesen möge hier nur Hammâd ibn Sâbûr genannt sein, der von dailamitischen Eltern im Jahre 75/694 in Kûfa geboren ward. Sein Verdienst besteht allerdings nicht sowohl in der eigenen poetischen Produktion als in der Überlieferung der alten Gedichte. Man erzählte, dafs er in der Jugend Mitglied einer Verbrecherbande gewesen und erst durch einen Band Gedichte der Ansâr (der medînischen Muslime), der ihm bei einem Einbruch in die Hände fiel, zur Beschäftigung mit der Poesie geführt worden sei. Seine Kenntnis der alten Gedichte verschaffte ihm Zutritt zum Hofe der Umaijaden, und namentlich bei Hischâm stand er in hoher Gunst. Der Abbâside al Mansûr dagegen, bei dem er sich gleichfalls einführen liefs, soll ihn schlecht behandelt haben. Er starb im Jahre 155/771 oder 158/774.

Seine Mu'allaqât s. o. S. 14.

DRITTES KAPITEL.

Die Prosalitteratur.

Die arabische Prosa, die ihre erste künstlerische Gestaltung schon in heidnischer Zeit erhalten hatte, die dann unter den Abbâsiden bald einen gewaltigen Aufschwung nahm, entwickelte unten den Umaijaden schon beinahe alle Keime zu diesem.

Die Kunstprosa, die in den Stilübungen arabischer Sekretäre später zu so hoher Vollendung kam, fand ihren ersten litterarischen Vertreter in Abdalhamîd al Asghar († 132/750 in Bûsîr in Ägypten), von dem uns noch eine Anweisung für Sekretäre erhalten ist.

Die Historiographie nahm litterarisch ihren Ausgang nicht von der beglaubigten Geschichte der jüngsten Vergangenheit, sondern von biblischen Legenden in Anlehnung an die von Muhammed in den Qor'ân aufgenommenen Erzählungen und von dem südarabischen Sagenkreis. Zwei Südaraber, Ubaid ibn Scharja und Wahb ibn Munabbih, sind die litterarischen Vertreter dieser Richtung. Von ihren Werken ist uns allerdings nichts selbständig, wohl aber manches durch Reflexe in der späteren Litteratur erhalten. Die eigentliche Geschichte begann nicht mit zusammenfassenden Darstellungen, sondern mit Monographien über einzelne Personen und Ereignisse, von denen uns gleichfalls nichts direkt erhalten ist. Als Verfasser solcher Arbeiten kennen wir Abû Michnaf, dessen berühmten Namen Spätere zur Beglaubigung historischer Romane mit Vorliebe benutzt haben.

Auch die Sammlung der vom Propheten ausgehenden und auf ihn zurückgeführten Traditionen, nach denen sich das private und das öffentliche Leben der Muslims richten sollte, begann schon unter den Umaijaden; wir haben aus dieser Zeit wenigstens noch einen kleinen Traktat von Asad as Sunna, der die Traditionen über das jüngste Gericht und besonders über die Höllenstrafen zusammenstellt.

Keinerlei direkte Dokumente besitzen wir über die erste Entwicklung der islâmischen Dogmatik, von der sich aber wenigstens sehr wahrscheinlich machen läfst, dafs sie nicht ohne Einfluſs von seiten der christlichen Kirche erfolgte.

Das Studium der Naturwissenschaften, namentlich der Astronomie, Medizin und Alchemie, nach griechischen Quellen unter den Arabern eingeführt zu haben, ist das Verdienst eines umaijadischen Prinzen, Châlid ibn Jazîd († 85/704), der diese Gegenstände nicht nur in Prosaschriften, sondern auch in metrischer Form behandelt haben soll.

VIERTES BUCH.

Die klassische Periode der islâmischen Litteratur in arabischer Sprache von ca. 750 bis ca. 1000.

So grofse Umwälzungen auch das politische Leben der Araber durch das Emporkommen des Islâms erfahren hatte, so waren doch unter der umaijadischen Herrschaft die alten Grundlagen ihres Daseins noch unangetastet geblieben. Auch da, wo die Beduinen in die städtische Kultur der Aramäer in Syrien und Babylonien hineinwuchsen, hatten sie ihre Stammeseigenart noch lange behauptet. Das Herrscherhaus selbst war durchaus von altarabischen Traditionen getragen und dabei stark genug, diese gegen etwaige antinationale Ansprüche der Frommen zu verteidigen.

Das wurde anders mit dem Aufkommen der Abbâsiden. Diese verdankten ihre Macht nächst der Schwäche der zu ernstlichem Widerstande unfähig gewordenen Umaijaden hauptsächlich der Unterstützung der nichtarabischen Muslims. Muhammed hatte zwar die Gleichberechtigung aller Gläubigen proklamiert, aber diese hatte in der Praxis des umaijadischen Staates nur zu oft dem Selbstbewufstsein der geborenen Araber weichen müssen. Im äufsersten Osten des islâmischen Reiches, in Chorâsân, wo die Araber nicht in Massen eingewandert waren, wo sie nur als Soldaten und als Beamte auftraten, war unter der arischen Bevölkerung der meiste Zündstoff aufgehäuft. Hier war dem Volke zudem durch jahrhundertelange Regierung einheimischer Dynastien die Verehrung vor dem Legitimitätsprinzip eingepflanzt, auf das

die Abbâsiden vermöge ihrer Verwandtschaft mit dem Propheten ihre Machtansprüche gründeten.

Das Persertum aber, das der neuen Dynastie den Thron erobert hatte, behauptete auch an ihrem Hofe maſsgebenden Einfluſs. Hatten schon die Umaijaden in der inneren Verwaltung die vermöge ihrer alten Kultur geschäftskundigen Fremdlinge nicht entbehren können, so drangen diese jetzt auch in die höchsten Staatsämter ein, bis in die nächste Umgebung des Chalifen.

Auch im geistigen Leben muſste die veränderte Lage der Nationalitäten ihren Ausdruck finden. War schon unter den Umaijaden das Mutterland der arabischen Litteratur von den Kolonien bei weitem überflügelt, so konzentrierte sich nunmehr das geistige Leben im Irâq und bald fast ganz in der neuen Hauptstadt der Abbâsiden, in Baghdâd. War schon unter den Umaijaden der alte Beduinenstil durch neue Gedanken und Formen in den Hintergrund gedrängt, so lebte er jetzt nur noch bei bewuſst archaisierenden Nachahmern, die zwar den Beifall gelehrter Kenner erringen mochten, auf den groſsen Gang der Litteratur aber ohne Einfluſs blieben. Die einzelnen Glieder der Qasîde, die schon in alter Zeit nur lose zusammenhingen, lösten sich nun ganz voneinander, und der seit alters selbständigen Totenklage und der von Omar ibn abî Rabî'a und seinen Kunstgenossen einerseits, von Walîd II. andererseits angebahnten selbständigen Entwicklung des Liebes- und des Trinkliedes folgten nun als besondere Gattungen das Jagd- und das Loblied. War die arabische Poesie bisher von religiösen Eindrücken nahezu unberührt geblieben, so wirkte der Islâm jetzt um so nachhaltiger auch auf die Kunst ein. Das erklärt sich zum Teil daraus, daſs die Abbâsiden im Gegensatze zu ihren Vorgängern, die sie als halbe Heiden hinzustellen liebten, der Religion im öffentlichen Leben gröſseren Einfluſs zugestanden. Nicht zum geringsten aber kam es auch daher, daſs eben jetzt die arische Nationalität die ihr eigene Innerlichkeit des religiösen Empfindens zum Ausdruck brachte. Die von Weltschmerz durchdrungene Poesie der frühabbâsidischen Zeit hat zwar schon ihre Vorgänger in manchen Äuſserungen des Heidentums und namentlich in den Dichtungen des Adî ibn Zaid, sie ist aber diesen Vorgängern in jeder Beziehung weit überlegen.

Gleichfalls unter persischem Einfluſs nahm die Prosalitteratur einen gewaltigen Aufschwung. Die Unterhaltungslitteratur bezog ihre Stoffe gröſstenteils aus persischen Quellen, und die Geschichtschreibung hat sich an persischen Vorbildern geschult. Auch am Ausbau der philosophischen und theologischen Disciplinen hatten die Perser hervorragenden Anteil, wenn die Anregung dazu auch von der abendländischen Kultur ausgegangen ist.

ERSTES KAPITEL.

Die Hofdichter der Abbâsiden.

Der erste uns genauer bekannte Vertreter der modernen, von den Fesseln des alten Beduinenstils befreiten Dichtung war Mutî ibn Ajâs. Er war zwar semitischer Herkunft, da sein Vater aus Palmyra stammte, doch nahm er durch seine Erziehung in Kûfa schon früh die Eindrücke der sich bildenden Mischkultur auf. Als junger Mann hatte er sein Glück zunächst bei den Umaijaden versucht, schloſs sich aber beizeiten dem neu aufgehenden Sterne an und entfaltete sein Talent recht eigentlich erst als Hofdichter des Chalifen al Mansûr. Seine Poesie bewegt sich in leichten, seinen Stoffen, der Liebe und dem Wein, angemessenen metrischen Formen und vermeidet alle Reminiscenzen an die Werke der Alten. Schien seinen Zeitgenossen noch ein Loblied ohne erotische Einleitung undenkbar, so liebt er es, sich spottend über diese Pflicht hinwegzusetzen. Dafür stehen ihm, wenn er wirklich die Liebe besingt, weit zartere Töne zur Verfügung als den Nachahmern der Alten.

Rückert, Ham. Nr. 272, 273.

Klagelied auf Jachjâ ibn Zijâd, den mütterlichen Oheim des Chalifen as Saffâch.

O weinet um ein Herz, ihr Männer,
das bluten muſs,
Und um ein Auge, das verströmet
der Thränen Guſs.

Mit Jachjâ ist man weggegangen;
o wenn das Glück
Willfahrt mir hätte, nie von dannen
trug ihn ein Fuſs.

O bester aller derer, um welche
das Weinen ziemt,
Das Weinen heute, wie dir gestern
des Lobes Gruſs.

Nun überwältigt ist die Freude
von unserm Schmerz,
Und eingenommen hat die Stelle
der Lust Verdruſs.

Vielseitiger und bedeutender an Gedankenreichtum und Beherrschung der poetischen Formen war al Baschschâr ibn Burd. Er war der Sohn eines persischen Sklaven und rühmte sich königlichen Blutes. Gleich Mutî suchte er die Schranken der konventionellen Technik zu durchbrechen. In seiner Jugend, die er in Basra verlebte, pflegte er besonders das Liebeslied. Welch hoher Reiz seiner Kunst innewohnte, zeigt am besten die Erzählung, daſs ihm der Chalif al Mahdî ihre Ausübung untersagt haben soll, um aller Verführung vorzubeugen. Zugleich unterhielt er Beziehungen zu den in seiner Vaterstadt lebenden Freigeistern, die das starre Dogma des Propheten philosophisch zu verarbeiten unternahmen. Höher als die Philosophie stellte er freilich den zoroastrischen Glauben seiner Vorfahren, den ihn sein ausgeprägter Nationalstolz in sehr verklärtem Lichte sehen lieſs. Im Mannesalter lebte er in Bagdhâd als Lobdichter des Chalifen al Mahdî. Als dieser mit dem klingenden Lohn seiner Lieder zu kargen anfing, rächte er sich durch Spottverse auf ihn und seinen Minister Jaʿqûb. Das kostete ihm im Jahre 167/763 das Leben.

Ihre höchste Vollendung erreichte die höfische Poesie in Abû Nuwâs, der alle ihre Vorzüge, aber auch alle ihre Schwächen in sich vereinigte. Er war um das Jahr 750 in al Ahwâz geboren und jedenfalls, wenigstens von mütterlicher Seite, persischer Abkunft. Schon in früher Jugend kam er nach Basra; er soll dort den Unterricht der gröſsten Philologen seiner Zeit genossen und so den Grund zu seiner Herrschaft über alle Feinheiten der arabischen Sprache gelegt haben. Nach dem Vorbilde dieser seiner Meister soll er auch ein Jahr in der Wüste verlebt haben, deren Bewohner noch immer als die Vertreter des reinsten Arabisch galten. Kenntnis der poetischen Technik vermittelte ihm ein sonst unbekannter Dichter Wâliba, dessen Lustknabe er war.

Dieser nahm ihn dann mit sich nach Kûfa, der zweiten Stätte der arabischen Sprachwissenschaft, wo er seine Studien abschloſs. Nachdem er die ersten dichterischen Lorbeeren geerntet hatte, ging er nach Baghdâd, wo er am Hofe Hârûn ar Raschîds und seines Nachfolgers Amîn ein gern gesehener Gast war. Ihre gröſste Vollendung erreichte seine Kunst in den Weinliedern. Freilich ist er auch in diesen nicht so originell, wie es auf den ersten Anblick scheinen könnte. In Inhalt und Technik knüpft er hier durchweg an Walîd (s. o. S. 73) und seine Zechgenossen an; noch gröſser ist seine Abhängigkeit von der Kunst eines etwas älteren Studiengenossen in Basra, al Husain ibn ad Dachchâk, von dessen Liedern manche unter seinem Namen gehen sollen. Der Gedankenkreis dieser Poesien ist eng begrenzt, aber ihr Wert wird durch ihre Lebenswahrheit gesteigert. Wein und Knabenliebe spielten auch im Leben des Dichters die erste Rolle. Nächst den Weinliedern zeigen daher seine Liebeslieder, die fast alle an Knaben gerichtet sind, sein Talent in schönster Entfaltung, freilich nicht nur in zart empfundenen Stimmungsbildern, sondern auch in derben, ja widerwärtigen Zoten. Seine Stellung als Hofdichter nötigte ihn aber auch zu handwerksmäſsiger Ausübung des Lobgesangs auf seine Gönner und ihre Höflinge; hier haben wir nur den Wortkünstler, nicht den Dichter zu bewundern Gelegenheit. Etwas höher an poetischem Wert stehen die Totenklagen, da in ihnen doch nicht selten wahres Gefühl zum Ausdruck kommt. Zuerst bei Abû Nuwâs begegnen uns als selbständige Gattung die Jagdgedichte, die manche durch Lebenswahrheit ausgezeichnete Schilderungen des Tierlebens und der Nimrodfreuden bieten. Freilich ist Abû Nuwâs auch hier nicht schlechthin originell. Schon die heidnischen Qasiden leisten in der Schilderung der Wüstentiere, die ihre Dichter durchweg aus eigener Anschauung kannten, Vorzügliches, und diese Kunst ist auch unter den Umaijaden nicht erloschen, wenn wir auch hier nicht in der Lage sind, wie für die Weinlieder Abû Nuwâs' Vorbild direkt namhaft zu machen.

Nachdem Abû Nuwâs den Becher der Freude bis auf die Neige geleert hatte und zur Erkenntnis gekommen war, daſs er ihm nichts mehr zu bieten vermöchte, warf er sich im Alter der Religion in die Arme. Diese Erscheinung wiederholt sich im Orient, namentlich bei Persern, mit typischer Regelmäſsigkeit

bis auf diesen Tag. Aus dem begeisterten Lobredner des Weins und der Liebe wurde ein resignierter Asket, dem die Erinnerungen an die tolle Jugend nur noch den Abschied vom Leben erschwerten. Gleich den meisten seiner Kunstgenossen mifsbrauchte Abû Nuwâs seine Muse nicht selten zu derben Ausfällen gegen ihm mifsliebige Personen. Durch ein solches Spottgedicht hatte er die Rachsucht einer vornehmen Perserfamilie in Baghdâd auf sich gezogen, und in deren Auftrag ward er im Jahre 198/810 so mifshandelt, dafs er an den Folgen starb.

Dîwân des Abû Nowâs, des gröfsten lyrischen Dichters der Araber, deutsch von A. v. Kremer, Wien 1855.

Trauerkunde auf den Tod Hârûns und Begrüfsung seines Sohnes Amîn beim Regierungsantritt.

Tage kommen, Tage gehen,
Bringen Glück und bringen Unglück,
Und so sind bei Totenfeier
Jetzo wir und Festesschmause.
Schwer von Thränen ist das Herz uns,
Freundlich aber lacht das Auge;
Trübgestimmt, wenn wir allein sind,
In Gesellschaft heiter jubelnd.
Fröhlich sind wir, weil die Herrschaft
Al Amîn in seine Hand nahm;
Und wir weinen, weil der Tod uns
Gestern unsern Herrn geraubt hat.
Monde waren beide: glänzend
Scheint in Baghdâds Schlofs der eine,
Und in Grabes Nacht versinkend
Ging in Tûs der andre unter.

(Nach Ahlwardt, Abû Nowâs 28.)

Einfacher im Stil, aber reicher an Gedanken sind die Lieder seines Zeitgenossen abû'l Atâhija Ismâîl ibn al Qâsim, eines Klienten des Beduinenstammes der Anaza. Seine Jugend verlebte er in Kûfa und kam dann gleichfalls unter dem Chalifen Hârûn nach Baghdâd. Eine Zeitlang stürzte auch er sich in den Strudel des dort herrschenden Lebensgenusses und stellte seine Muse ausschliefslich in den Dienst der Liebe. Früher aber als bei Abû Nuwâs vollzog sich bei ihm der Übergang zur religiösen Dichtung, und durch diese hat er den gröfsten Ruhm erlangt. Denn nun richtete er seine Verse nicht mehr an den kleinen Kreis der gebildeten Hofgesellschaft, sondern an die Masse des

Volkes, die er für eine tiefere Auffassung der menschlichen Dinge zu gewinnen trachtete. Sein Gedankenkreis ist freilich nicht sehr weit, und nur selten wagt er die Bannlinie islâmischer Weltanschauung zu überschreiten. Einmal scheint er allerdings, wie Goldziher vermutet, auf den Buddhismus anzuspielen. Da er aber mit besonderer Vorliebe deren pessimistische Seite hervorkehrte, da er, wie man sagte, immer wieder nur vom Tode und seinen Schrecken, nie von der Auferstehung zu singen wufste, konnten übereifrige Ketzerriecher wohl manchmal an seiner Rechtgläubigkeit irre werden. Können wir ihm nun aber den Ruhm eines besonders originellen Kopfes nicht zugestehen, so darf ihm darum die Anerkennung des Verdienstes nicht geschmälert werden, dafs er im Gegensatz zu der mehr und mehr unkünstlerischer Manieriertheit zustrebenden Wortkünstelei der Hofdichter seine Lieder dem Fassungsvermögen des Volkes anpafste. Freilich ist sein Beispiel nicht gerade fruchtbringend gewesen und hat dem wachsenden Ungeschmack nicht zu steuern vermocht. Abû'l Atâhija starb im Jahre 211/826.

Rückert, Ham. Nr. 661:

O Gottes Lohn dem Geizigen dafür,
dafs er mir nicht des Rückens Last gemehrt.

Erhöht ob seiner hat er meine Hand,
sein Wert hat mir gesichert meinen Wert.

Von seiner Milde flofs mir zu das Heil,
dafs Dankbarkeit nicht meine Brust beschwert.

Durch seine Huld ward ich im stillen reich,
er sei dafür aufs höchste mir geehrt.

Des Mannes bestes Gut entging mir nicht,
der mir des Dankes Sorg' hat abgewehrt.

Der letzte grofse Vertreter der Baghdâder Hofkunst war ein Glied des regierenden Hauses abû'l Abbâs Mohammed ibn al Mu'tazz, geboren im Jahre 247/861 als Sohn des fünf Jahre später zur Regierung gekommenen Chalifen. Politischer Ehrgeiz lag diesem Prinzen fern, und die Verhältnisse im Reich und in der Hauptstadt, die damals schon fast ganz unter Prätorianerherrschaft stand, waren in der That wenig verlockend. So widmete er sich nur seinen künstlerischen und wissenschaftlichen Neigungen, bis der Strom der Ereignisse auch ihn aus seiner

Muſse riſs. Nach dem Tode des Chalifen al Muktafî im Jahre 295/908 erhob dessen Witwe mit ihrer herrschsüchtigen Umgebung von Weibern und Eunuchen den 13jährigen al Muqtadir auf den Thron. Nun ließ sich Ibn al Mu'tazz von der Gegenpartei überreden, die Krone anzunehmen, und am 20. Rabî I 296/17. Dez. 908 wurde er als al Murtadî zum Chalifen ausgerufen. Seiner Herrschaft war aber keine Dauer beschieden. Noch am selben Tage wurde seine Partei von der Fremdengarde überwältigt. Er fand für kurze Zeit Zuflucht im Hause eines ihm ergebenen Juweliers. Nachdem er dort entdeckt war, wurde er am 2. Rabî II/29. Dez. erdrosselt.

Als Dichter war Ibn al Mu'tazz durchaus ein Kind seiner Zeit. Gleich den meisten seiner Kunstgenossen wandelte er in den Bahnen der Alten; nur wenn er die Knabenliebe besingt, führt ihn das Thema in die Geleise des Abû Nuwâs und seiner modernen Gefolgschaft. Besondere Hervorhebung verdient unter seinen poetischen Werken ein sehr ausführliches Lobgedicht von 419 Versen auf seinen Vetter, den Chalifen al Mu'tadid, das angeblich entstand, als dieser gegen Ende seiner Regierung einmal den Wunsch äußerte, seine Thaten in einem besonderen Werke beschrieben zu sehen. Dies Gedicht ist der wichtigste Repräsentant eines in der arabischen Litteratur nie recht zur Blüte gelangten Zweiges, des metrischen Epos. Die metrische Form ist bekanntlich durchaus kein charakteristisches Merkmal dieser poetischen Gattung. Ihre älteste Gestalt bei Irâniern und Kelten entbehrt desselben so gut wie ihre modernen Ausläufer, Roman und Novelle. Daſs die epische Dichtung, in diesem weiteren Sinne genommen, auf arabischem Boden seit alters gepflegt wurde, haben wir schon gesehen. Vereinzelte Ansätze zu metrischer Gestaltung epischer Stoffe finden sich schon in den Kampfschilderungen der alten Poesie. Aber erst in der Blütezeit der Kunstpoesie wagten sich einzelne Dichter an die Behandlung historischer Stoffe. Der erste uns bekannte Versuch dieser Art ist die Schilderung der Not in Baghdâd während der Belagerung durch Tâhir, den Feldherrn Ma'mûns, in dem Bruderkriege zwischen den beiden Söhnen Hârûns, die der gleichzeitige Dichter Abû Ja'qûb al Chozaimî entworfen und die Tabarî in sein groſses Geschichtswerk III, 873 ff. aufgenommen hat. Dies Gedicht steht nun allerdings der alten

Kunst noch näher, da in ihm die Schilderung der unglücklichen Lage der Bewohner der Stadt durchaus vorherrscht und die eigentliche Erzählung in den Hintergrund drängt. Nicht erhalten ist uns das Werk des Spaniers Tammâm ibn Alqama, in dem die Geschichte Spaniens bis zum Ende der Regierung Abdarrachmâns II. in jambischen Versen dargestellt war. Wir können daher nicht beurteilen, ob es in den Kreis der hier zu behandelnden Werke gehörte, oder ob in ihm das metrische Gewand nur äufserlich eine ganz prosaische Behandlung des Stoffes deckte, wie sie in zahlreichen »Lehrgedichten« der späteren Zeit auch auf historischem Gebiete sich breit macht; zu diesen gehörten jedenfalls die von Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien [1] II, 87, erwähnten Reimchroniken des Jachjâ ibn Hakam und des Abû Tâlib. Das ist nun aber mit dem Gedichte des Ibn al Mu'tazz keineswegs der Fall. Obwohl er die bequeme metrische Form des Jambus gewählt hat und unter Verzicht auf einen durchgehenden Reim immer nur je zwei Verse reimen läfst, ist er doch nirgends in den trockenen Chronistenton verfallen. Er entwirft zunächst eine sehr lebendige Schilderung der durch die Türkenherrschaft verschuldeten traurigen Lage des Reiches unter dem Vorgänger seines Vetters. Dann beschreibt er dessen Thaten und Verdienste um das Reich in gehobener rhetorischer Sprache, wobei natürlich manche dem Lobredner naheliegende Übertreibung nicht vermieden ist. Dies Werk ist ohne sonderlichen Einfluſs auf die Entwicklung der Litteratur geblieben. Erst in viel späterer Zeit haben berufsmäfsige Rhapsoden die aus den altarabischen Erzählungen erwachsenen Helden- und Ritterromane zum Teil auch in metrische Form gebracht.

Ibn al Mu'tazz beschränkte seine litterarische Thätigkeit aber nicht auf die Dichtkunst. Eingehendes Studium der alten Poesie führte ihn zunächst zur Sammlung von Anthologien der Dichter fürstlicher Herkunft und der Sänger des Weines. Die Beschäftigung mit diesen veranlafste ihn dann zur Darstellung des arabischen Trinkkomments mit zahlreichen poetischen Belegen. Nach dem Vorgange der Philologen schrieb er eine Geschichte der neueren Dichtung in Form eines Klassenbuchs. Er war endlich auch Verfasser des ersten gröfseren Werkes über Poetik. Beobachtungen über die sprachlichen Kunstmittel waren freilich

schon seit langem von den Philologen bei der Auslegung alter Gedichte gemacht worden, und sein Zeitgenosse Tha'lab (s. u.) hatte diese Beobachtungen bereits in einer kleinen Abhandlung, freilich noch ganz ohne systematische Ordnung, zusammengestellt.

ZWEITES KAPITEL.

Die Provinzialdichter.

In den ersten Jahrhunderten der abbâsidischen Herrschaft war das geistige Übergewicht der Hauptstadt so grofs, dafs nur mittelmäfsige Talente sich mit dem Ruhme, das Lob der Provinzialstatthalter zu singen, begnügten.

Nur ein wirklich bedeutender Dichter hielt sich aus politischen Gründen dauernd von Baghdâd fern. As Saijid al Himjarî Ismâ'îl ibn Mohammed, geboren 105/723 in Basra, schlofs sich von Jugend auf der Schî'a, der religiös-politischen Partei der Aliden, an. Er mufste deswegen seine Vaterstadt verlassen und nahm seinen Wohnsitz in Kûfa. Als der Begründer der abbâsidischen Dynastie, as Saffâch, dort einzog, konnte er zwar nicht umhin, ihm zu huldigen, doch blieb er trotz aller Lockungen, die weltliche Macht auf den nach Ruhm dürstenden Dichter ausüben mufste, seiner Überzeugung treu und hielt sich vom Hofe fern. Sein Talent war dem des Baschschâr und des abû'l Atâhija am nächsten verwandt durch Tiefe der Empfindung und Einfachheit und Natürlichkeit des Ausdrucks. Da er aber seinen religiös-politischen Überzeugungen auch in seinen Gedichten unverhohlen Ausdruck gab, fanden diese nicht die Verbreitung und Anerkennung, die sie nach ihrem poetischen Werte verdienten. Er starb in Wâsit im Jahre 173/789.

Der rechte Typus des Provinzialdichters, der zeitlebens vergeblich nach der höheren Weihe hauptstädtischer Anerkennung strebte, war Abû Tammâm Habîb ibn Aus, der uns schon als Sammler der Hamâsa (s. oben S. 15) begegnet ist. Er gab sich selbst für ein Glied des Stammes Taiji aus, man sagte aber, dafs sein Vater ein christlicher Syrer gewesen sei. Seine Lehrjahre machte er in Hims bei dem tâ'itischen Dichter Abdelkarîm durch, daher wird er sich zu dessen Stamme gerechnet haben. Er ver-

suchte dann ohne Erfolg, sein Glück in Ägypten zu machen. Darauf wandte er sich nach Damaskus und bemühte sich dort vergeblich um eine Audienz bei dem durchreisenden Chalifen al Mamûn. Nun reiste er bei den Notabeln Mesopotamiens und Armeniens herum. Im Jahre 148/833, nach dem Tode al Mamûns, der ihn einst so schnöde hatte abfallen lassen, ging er nach Baghdâd, und wirklich gelang es ihm, bei dessen Nachfolger al Mu'tasim Zutritt zu erlangen. Doch mufs er mit dem Erfolge nur wenig zufrieden gewesen sein; denn er zog es bald wieder vor, an einen von Konkurrenten weniger überlaufenen Provinzialhof zurückzukehren. Diesmal wandte er sich nach Chorâsân, dem äufsersten Osten des islâmischen Reiches, wo damals der Statthalter Abdallâh ibn Tâhir anfing, sich eine selbständige Herrschaft zu gründen. Auf der Rückkehr von dort wurde er längere Zeit in Hamadân durch einen Schneesturm festgehalten, der, wie so oft im persischen Hochlande, auf Wochen jede Reise unmöglich machte. Im Hause eines Gönners der Litteratur fand er aufser der gastlichen Aufnahme auch eine reiche Bibliothek. In dieser unfreiwilligen Mufse sammelte er vier grofse Anthologien, darunter seine Hamâsa. Die Anerkennung, die den Kindern seiner eigenen Muse versagt blieb, ward diesem Werke seines Sammelfleifses und seines feinen Geschmacks dafür um so reichlicher zu teil. Wohin er sich nach Vollendung dieser Arbeit wandte, wissen wir nicht. Gestorben ist er bald darauf, um das Jahr 230/845.

Ganz ähnlich gestaltete sich das Geschick seines jüngeren Stammgenossen al Walîd ibn Obaid al Bochtorî. Er war im Jahre 205/820 zu Manbidj in Syrien geboren. In Hims traf er den damals schon auf der Höhe seines Lebens stehenden Abû Tammâm und erhielt von ihm eine Empfehlung an die Notabeln des syrischen Landstädtchens Ma'arrat an No'mân, wo er dann mehrere Jahre als Lobdichter lebte. Aber auch seinem Ehrgeiz genügte dies bescheidene Los nicht. Unter dem Chalifat des al Mutawakkil ging er nach Baghdâd, und es gelang ihm in der That, sich dort eine Zeitlang zu halten. Dann aber kehrte er in seine Vaterstadt zurück und starb dort im Jahre 284/897. Gleich Abû Tammâm verdankt er seinen Ruhm weniger seinen eigenen Gedichten als seiner Hamâsa, die zwar ihrem Vorbilde, dem Werk seines Meisters, nicht gleichkommt, aber doch durch die gröfsere Mannigfaltigkeit der aufgenommenen Stoffe

für unsere Kenntnis der alten Poesie sehr schätzbares Material bietet.

Rückerts Hamâsa Nr. 808, 1:

Dir hat mit seinen Reizen Damask sich dargestellt,
du siehst, dafs sein Versprechen wohl sein Lobredner hält.

Dein Auge magst du füllen mit des Gefildes Pracht
und mit der Witterung Milde, für solch Gefild gemacht.

Die Abendwolken ruhen auf seinen Bergen sanft,
und dicht von Grün bewachsen ist seiner Hügel Ranft.

Du siehest allerorten nur Quellendes, das springt,
nur Wachsendes, das blühet, und Fliegendes, das singt.

Die Glut des Sommers wendet schnell wieder, wie sie kam,
und wieder kehrt der Frühling, sobald er Abschied nahm.

Von den Dichtern des islâmischen Westens möge hier nur der Hofsänger der Fâtimiden, der dritten selbständigen Dynastie Ägyptens, genannt werden. Abû'l Qâsim Mohammed ibn Hâni al Andalusî war in Sevilla geboren und genofs in seiner Jugend des vertrauten Umgangs mit den Fürsten seiner Vaterstadt. Im Alter von 27 Jahren aber wurde er verbannt und ging nun zu Djauhar, dem Feldherrn des Fâtimiden al Mansûr. Dessen Sohn al Mu'izz berief ihn im Jahre 341/953 nach seiner Thronbesteigung an den Hof. Er nahm im Jahre 358/969 an dem siegreichen Feldzuge nach Ägypten teil. Nachdem die Herrschaft seines Gönners in diesem Lande sich gefestigt hatte, beschlofs er, mit seiner Familie dauernd in Kairo sich niederzulassen. Als er zu diesem Zweck nach dem Maghrib zurückging, wurde er im Jahre 362/973 in Barqa ermordet. Von seinen poetischen Leistungen kennen wir nur seine Lobgedichte auf al Mu'izz, und diese sind mäfsige Durchschnittsware.

DRITTES KAPITEL.

Die Hofdichter der Hamdâniden.

Je mehr der Glanz des Baghdâder Hofes unter der Ohnmacht der Abbâsiden und den Zwistigkeiten ihrer Statthalter und Feldherren erbleichte, zu um so gröfserer Bedeutung gelangten die Machthaber in den Provinzen, die ihre Herrschaft

oft auf eigene Faust gründeten und es nicht einmal immer für nötig hielten, sie durch eine Bestätigung des Chalifen nachträglich legitimieren zu lassen. Natürlich hatten diese kleinen Tyrannen nur selten Sinn für litterarische Bildung, und noch seltener liefsen ihnen die unaufhörlichen Kämpfe um ihre Existenz Zeit, diesen Sinn zu bethätigen. Eine glänzende Ausnahme machte der Hamdânide Saifaddaula, der sich in Halab einen selbständigen kleinen Staat geschaffen und in steten Fehden mit den Byzantinern zu behaupten hatte. In den Ruhepausen seines bewegten Lebens sammelte er Dichter und Litteraten um sich, und er hatte das Glück, wenigstens einige bedeutende Männer dauernd an seinen Hof zu fesseln.

Der gröfste unter diesen Dichtern, dessen Ruhm am engsten mit dem seines Mäcens verbunden ist, war Abû 't Taijib Achmed ibn Hosain, mit dem Beinamen al Mutanabbî, d. i. der Prophetenprätendent. In seiner Jugend hatte ihm seine Kunst der Rede den Gedanken eingegeben, als Religionsstifter aufzutreten. Für diese Rolle aber war die Zeit zu spät. Der rauhe Arm der weltlichen Macht in Gestalt des Emîrs von Hims rifs den jugendlichen Schwärmer jäh aus seinen Träumen, trieb seine Anhänger zu Paaren und warf ihn selbst ins Gefängnis. Dort besann er sich auf sich selbst und kam zur Erkenntnis seines wahren Berufs. Nach seiner Freilassung trat er als Dichter auf und kam im Jahre 337/948 an den Hof des Saifaddaula. Dort erstieg er bald den Gipfel seines Ruhmes. In den neun Jahren, die er dort zubrachte, ward er nicht müde, die Thaten dieses Fürsten immer aufs neue zu preisen, und immer kühner ward seine Bildersprache, immer volltönender sein Wortschwall. Streitigkeiten mit dem Philologen Châlawaih, einem Verwandten seines Gönners, nötigten ihn im Jahre 346/957, Halab zu verlassen, und er ging nun nach Ägypten, dessen Herrscher, der Ichschîde Kâfûr, mit Saifaddaula verfeindet war. Aber seine Kunst fand dort nicht die gehoffte Anerkennung. Grollend wandte er sich nach Baghdâd, wo damals der Wezîr al Muhallabî den gröfsten Einfluſs hatte. In Unkenntnis der Verhältnisse weigerte ihm der Dichter die schuldige poetische Huldigung. Aus Rache hetzte der Wezîr die ihn umgebende Dichterschar, ihre Spottlust an ihm auszulassen. So wandte er sich nun nach Persien an den Hof des Bûjiden Adudaddaula. Aber auch dort fand er das in

Halab leichtsinnig aufgegebene Glück nicht wieder. Auf der Rückkehr nach Baghdâd wurde er im Jahre 354/965 in der Nähe dieser Stadt von Beduinen überfallen und getötet.

Den meisten seiner Zeitgenossen und der späteren Kritiker galt Mutanabbî als einer der gröfsten oder doch als der letzte der grofsen Dichter. Das Urteil ist nicht ganz unberechtigt. Mutanabbî hat in der That die in der alten Qasîdenform vorgebildeten und von den gröfsten Dichtern der Umaijadenzeit weiterentwickelten Keime zur letzten Reife oder vielmehr schon zur Überreife gebracht. Er hat die äufsersten Konsequenzen jener Kunst gezogen und ist selbst schon oft auf Geschmacklosigkeiten verfallen. Von der durch persischen Geist befruchteten Kunst der Baghdâder ist er fast ganz unberührt geblieben. Während diese sich ihres unarabischen Wesens vielfach deutlich bewufst waren, fühlt er sich mit Stolz als reinen Araber, und als solcher empfindet er die Vorherrschaft der Barbaren als eine Schmach. Diese objektive Anerkennung, die wir seiner Kunst nicht versagen können, ist freilich nicht im stande, diese unserem subjektiven Empfinden näherzubringen. Können wir an der alten Poesie trotz des uns fremdartig anmutenden Inhalts die herbe Keuschheit der Linien bewundern, so ist bei Mutanabbî wie durch Hypertrophie alles ins Mafslose verzerrt. Die Bilder und Gleichnisse sind nicht mehr aus der natürlichen Umgebung des Dichters ungesucht hervorgewachsen, sondern weit hergeholt und meist bizarr. Der Schwulst der orientalischen Dichter, den man bei den alten Beduinen vergebens suchen würde, ist hier um so reichlicher vertreten, und die Kunst Mutanabbîs und seiner Geistesverwandten ist es denn auch gewesen, die früher bei uns für orientalisch schlechthin galt und zu abschätzigen Urteilen Anlafs gab.

Rückerts Ham. 406 Anm., 447ª (4—10), 666ª (1), 9 (7) (31), 447ª, 10:

Ich möcht' ein Herz nicht haben, des ganzes Glück umfing,
eine Reihe blanker Zähne, ein offner Augenring.

Die Schöne, die dich ausschliefst, versperrt dir nicht dein Glück
und führt, wenn sie dich einläfst, dich nicht dazu zurück.

Lafs mich, dafs ich erreiche, was nie noch ward erreicht!
Schwer ist der Weg der Ehren und der der Schande leicht.

Du freilich wünschest Ehre wohlfeilen Kaufs für dich;
doch Honig ist zu kaufen nicht ohne Bienenstich.

Eb. 816[a] (2):

Wie lange noch wettreisen wir mit Sternen in der Nacht,
von denen ohne Fuſs und Huf die Reise wird gemacht,

Die auf den Augenliden auch nicht fühlen ungelind
des Schlummers Mangel, wo ihn fühlt ein schlaflos Menschenkind.

Wir gönnen eine Reiserast dem Wasser niemals auch;
wie in der Wolk' es reiste, reist es nun mit uns im Schlauch.

Weiſs der Wange färbt uns schwarz der Sonne heiſser Strahl;
färbt er das Weiſs von Bart und Haar uns nicht auch schwarz einmal?

In beiden Fällen sollt' es sein zu Rechte gleich bestellt,
wenn Recht uns sollte sprechen nur ein Richter auf der Welt.

Mehr äuſseren Umständen als wahrhaft künstlerischem Verdienst verdankt Abû Firâs al Hamdânî seinen Ruhm. Er war im Jahre 320/932 in Mesopotamien geboren und stand, früh verwaist, unter der Vormundschaft seines Vetters Saifaddaula. Als dieser sich nun im Jahre 336/948 in Halab festsetzte, übertrug er ihm trotz seiner Jugend den Oberbefehl in Manbidj. Gleich seinem Vetter und Lehnsherrn sah er im Kampfe mit den Byzantinern seine Lebensaufgabe. Im Jahre 348/959 fiel er in ihre Gefangenschaft und ward im Schloſs Charschana am Euphrat interniert, doch gelang es ihm, bald wieder von dort zu entkommen. Aber 351/962 fiel er abermals seinen Feinden in die Hände, und jetzt ward er zur gröſseren Sicherheit nach Konstantinopel verbracht. Dort wurde er vier Jahre festgehalten, da sein Vetter keine Eile hatte, ihn loszukaufen, und auch durch zahlreiche elegische Episteln sich nicht rühren lieſs. Im Jahre 355/965 konnte er endlich in die Heimat zurückkehren. Bald darauf starb sein Vetter, und nun wollte Abû Firâs dessen Sohne und Nachfolger das Erbe schmälern, indem er die Stadt Hims an sich zu reiſsen suchte. Im Kampfe mit dessen Truppen fiel er 357/968.

Seine Gedichte stellen gewissermaſsen ein poetisches Tagebuch über seine Erlebnisse dar. Aber seine Gestaltungskraft ist nicht sehr hervorragend, seine Sprache, wenn auch nicht so schwülstig wie die Mutanabbîs, doch auch nicht frei von Phrasengeklingel. Nur selten erhebt er sich unter dem Druck tiefer empfundener Stimmungen zu höherem poetischem Schwung, wie in seinem berühmtesten Gedicht, das er an seine Mutter aus der Gefangenschaft in Konstantinopel richtete.

Ja, lebte in Manbidj mein Mütterchen nicht,
Ich schaute dem Tode getrost ins Gesicht;
Und ich würde — zu stolz ist mein Sinn — es verschmähn,
Um Lösung zu betteln, wie nun es geschehn.
Und dennoch, ich that es, weil so sie gewollt,
Hätt' ich auch bis zum Staube mich bücken gesollt.
Sie wohnt, eine Freiin, in Manbidj und denkt
Nur an mich, seit ich fern bin, in Trauer versenkt.
Ihr waltet im Herzen, so gut und so rein,
Der Glaube, die Frommheit im schönen Verein.
Nie zieh' in der Früh' je ein Wölkchen von hier,
Das mit Gruſs ich nicht schickte gen Manbidj zu ihr.
O Mütterchen, traure und klag nicht so sehr:
Hoff, daſs Gottes Huld auch an mir sich bewähr!
O Mütterchen, gieb der Verzweiflung nicht Raum!
Gott gnadet im Stillen, wir ahnden es kaum.
So verweis' ich auf eins dich, getreue Geduld;
Nicht auf Schönres verweist man als göttliche Huld.
(Ahlwardt, Poesie S. 44.)

Rückert in Lagardes Symmikta 206—208. Abû Firâs, ein arabischer Dichter und Held, mit Tha'âlibîs Auswahl aus seiner Poesie in Text und (sehr schlechter) Übers. mitget. von R. Dvořak. Leiden 1895.

VIERTES KAPITEL.

Die Kunstprosa und prosaische Unterhaltungslitteratur.

Die älteste Form kunstmäſsiger Rede, die gleichmäſsig gegliederte und mit Reimen geschmückte Prosa, hatte in der alten Litteratur ihren Höhepunkt im Qor'ân erreicht. Da dieser als Gottes Wort galt und infolge der dogmatischen Entwicklung in der abbâsidischen Zeit eine beständig steigende Verehrung genoſs, so war durch ihn diese Kunstform in den ersten Jahrhunderten gewissermaſsen dem profanen Gebrauch entzogen. Erst im 3. Jahrhundert d. H. wagte man sie wieder in menschlicher Rede zu verwenden, doch zunächst nur im religiösen Gebrauche. Der Islâm erfordert an jedem Freitag für den Gottesdienst in der Hauptmoschee eine Predigt. Da der Prophet diese in al Medîna stets selbst gehalten hatte, so folgten auch seine Chalifen in der Hauptstadt und in den Provinzen ihre Statthalter diesem Beispiele. So wurde die Freitagspredigt eine Prärogative fürstlicher Macht

so gut wie das Münzrecht. Allmählich aber traten an die Stelle der weltlichen Machthaber berufsmäſsige Prediger, und das fürstliche Privileg beschränkte sich auf die Nennung des Landesherrn in der Predigt. Unter den Händen der neuen Pfleger ward nun die Predigt kunstmäſsig ausgestaltet, und nach und nach trat auch die Reimprosa wieder in ihr auf.

Der erste litterarische Vertreter dieser Kunstgattung war der Hofprediger des Saifaddaula, Ibn Nubâta (geboren 335/946 in Maijâfâriqîn, gestorben daselbst im Jahre 374/983). Seine Reden, die sein Sohn gesammelt und herausgegeben hat, umspannen den ganzen Kreis volkstümlich-religiöser Gedanken, namentlich Tod und Auferstehung und die Vergänglichkeit des Irdischen. Natürlich durfte bei dem kriegerischen Charakter seines Herrn auch die Ermahnung zum Kampfe gegen die Ungläubigen nicht fehlen, und hier bietet sich dem Prediger nicht selten Gelegenheit, auf historische Ereignisse Bezug zu nehmen, was uns sein Werk auch als Geschichtsquelle schätzbar macht. Im ganzen aber überwiegt der erbauliche Ton, und diesem ist es zuzuschreiben, wenn der Druck dieser Reden im Orient nicht weniger als fünf Auflagen erlebt hat.

Auf weltlichem Gebiete bot seltsamerweise die Thätigkeit der im Verwaltungsdienst stehenden Sekretäre die erste Gelegenheit zu kunstmäſsiger Handhabung des Prosastils. Die geschäftlich-nüchterne Klarheit, die uns als die Haupttugend derartiger Schriftstücke gilt, und die auch in den ersten Zeiten des Islâms bis lange in die umaijadische Regierung hinein geherrscht hatte, wurde in Baghdâd mehr und mehr von künstlichen Redeblumen überwuchert. Schuld daran trug neben dem ehrgeizigen Bestreben der meist nicht-arabischen Sekretäre, ihre eigene Persönlichkeit zur Geltung zu bringen, das Vorbild der persischen Litteratur. Seine Blüte erreichte dieser gezierte Briefstil in den Sendschreiben des Ibrâhîm ibn Hilâl as Sâbî. Dieser stammte aus Harrân, wo sich altsyrisches Heidentum in philosophischer Verbrämung wie dem Christentum so auch dem Islâm gegenüber behauptet hatte, und er blieb selbst zeit seines Lebens dem Glauben seiner Väter treu. Nichtsdestoweniger gelang es ihm, in Baghdâd in der Kanzleicarriere bis zur Würde eines Bureauvorstandes im Auswärtigen Amte aufzusteigen. Aber die politischen Verhältnisse des 4. Jahrhunderts waren zu wenig

gefestigt, um eine ruhige Laufbahn zu sichern. Im Dienste des Bûjiden Izzaddaula zog er sich den Haſs von dessen Rivalen Adudaddaula zu. Als dieser nun im Jahre 367/977 Baghdâd eroberte, ward er zum Tode verurteilt. Er wurde allerdings erst zu Gefängnis begnadigt und dann ganz entlassen unter der Bedingung, eine Geschichte der Bûjiden zu schreiben. Natürlich muſste er dabei ganz im Sinne seines Auftraggebers verfahren, und als er sich über die ihm wenig sympathische Arbeit einmal selbst sehr absprechend geäuſsert hatte, sah er sich genötigt, vor dem Zorne des Fürsten zu fliehen. Er starb im Jahre 384/994 im Elend. Wir besitzen von ihm eine Mustersammlung von Schriftstücken meist politischen Inhalts, die daher für uns namentlich historisches Interesse bieten, wenn der Verfasser sie auch nur ihrer Form wegen der Veröffentlichung für würdig gehalten hat.

Aus der politischen Korrespondenz drang dann der reimklingende Phrasenschwall auch in die schöne Litteratur ein. Die auf die Erforschung des arabischen Altertums besonders in sprachlicher Hinsicht gerichtete wissenschaftliche Bewegung, die uns demnächst beschäftigen wird, hatte im 4. Jahrhundert schon eine ungeheure Menge von Stoff zu Tage gefördert, der zungen- und federgewandten Litteraten Gelegenheit bot, ihren Witz glänzen zu lassen. Das Verdienst, derartige schönwissenschaftliche Plänkeleien in Gestalt von Sendschreiben an wirkliche oder fingierte Adressaten zu litterarischer Bedeutung gebracht zu haben, gebührt Abû Bekr al Chwârazmî. Er war als Sohn persischer Eltern und Neffe des berühmten Historikers Tabarî (s. u.) im Jahre 323/935 geboren. Nachdem er die philologische Schule durchgemacht hatte, suchte er als geistreicher Gesellschafter seinen Unterhalt an den kleinen Fürstenhöfen des Ostens. Wir treffen ihn anfangs bei Saifaddaula, dann bei verschiedenen persischen Dynasten. In Nîsâbûr machte er sich durch einen Spottvers den Wezîr al Otbî zum Feinde; er verlor durch ihn seine gesamte Habe und eine Zeitlang auch seine Freiheit, bis es ihm gelang, nach Djurdjân zu fliehen. Nach al Otbîs Ermordung rief ihn dessen Nachfolger nach Nîsâbûr zurück und setzte ihn wieder in seine Vermögensrechte ein. Dort ist er im Jahre 393/1002 gestorben, nachdem er noch hatte erleben müssen, wie ihn sein jüngerer Rivale al Hamadhânî überflügelte.

Dieser verband mit dem Talent zu witzigem Wortgeplänkel eine bedeutende schöpferische Phantasie und Gestaltungskraft, die es ihm ermöglichte, die von den Vorgängern überkommene Form mit neuem, wertvollerem Inhalte zu füllen. Er wurde so der Schöpfer der Maqâmendichtung. Freilich hatte die Maqâme im weiteren Sinne bereits im 7. Jahrhundert und vielleicht noch früher schon in der arabischen Litteratur bestanden, als Bericht über Unterhaltungen ernsten oder heiteren Inhalts, die zwischen irgendwie interessanten Männern geführt sein sollten und dem Verfasser zur Entfaltung antiquarischer Gelehrsamkeit oder zur Erreichung moralischer Ziele dienten. Die typische Form der Maqâme, die dann nicht nur in alle islâmischen Litteraturen, sondern auch in die der syrischen Christen und der spanischen Juden wanderte, und die durch Rückert bei uns eingeführt wurde, hat aber erst al Hamadhânî geschaffen, indem er das litterarische Vagantentum seiner Zeit, das er selbst im Leben vertrat, in der Person des Abû'l Fatch al Iskenderânî verewigte. In den mancherlei Schicksalen und abenteuerlichen Lagen, die er seinen Helden erleben läfst, zeigt er nicht geringe Erfindungsgabe und in den Reden, die er seinem Helden in den Mund legt, sowie in den zahlreich eingestreuten Versen eine so meisterliche Herrschaft über die Sprache mit allen ihren Feinheiten, dafs der ihm verliehene Beiname, unter dem er berühmt geworden ist, Badî az zamân, das Wunder der Zeit, nicht ganz unberechtigt erscheint. Er war in Hamadhân geboren und machte sich im Jahre 388/990, als er seine Studien vollendet hatte, auf die Wanderschaft. In Nîsâbûr machte er dem Chwârazmî sehr erfolgreiche Konkurrenz. Nach und nach besuchte er alle bedeutenden Städte Persiens und starb, erst 40 Jahre alt, im Jahre 398/1007 in Herât.

A. v. Kremer, Kulturgesch. des Orients I, 470—76. E. Amthor, Klänge aus Osten, 1840.

Zu den Stoffen, die schon die Araber der Heidenzeit ergötzt hatten, trat unter dem günstigen Einflufs der höheren städtischen Kultur eine Fülle des Neuen hinzu. Schon zu Muhammeds Zeit waren in Mekka durch die ausgedehnten Handelsbeziehungen auch persische Heldensagen bekannt geworden. Wir wissen, dafs der Mekkaner an Nadr ibn Hârith, der sich längere Zeit in al Hîra aufgehalten hatte, durch solche Erzählungen der erbaulichen Wirkung der frommen Legenden des Propheten erheblichen

Abbruch that, wodurch er dann später bei der Eroberung von Mekka sein Leben verwirkte. Weit gröfseres Interesse mufsten nun diese Stoffe gewinnen, als die Araber mit den unterworfenen Persern in nächste Berührung kamen, noch mehr aber, als diese unter den Abbâsiden auf politischem wie auf geistigem Gebiete allmählich die Führung übernahmen. Naturgemäfs stellte sich da auch das Bedürfnis nach litterarischer Annäherung zwischen den beiden Nationen heraus.

Die Barmekiden, jene Wezîrsfamilie persischer Herkunft, die unter den ersten Abbâsiden die höchsten Staatsämter innehatte, bis Hârûn ar Raschîd durch einen ebenso grausamen wie hinterlistigen Massenmord ihrer Herrlichkeit ein Ende machte, veranlafsten die erste arabische Bearbeitung der persischen Heldensage durch ihren Lobdichter Abân ibn Abdalhamîd al Lâhiqî ar Raqâschî, dessen Trauerlied auf den Fall seiner Gönner uns noch erhalten ist. Er bearbeitete in Versen den historischen Roman von Ardeschîr und Anôscharwân. Neben den nationalen Stoffen waren aber in der mittelpersischen Litteratur auch die berühmten indischen Erzählungswerke Kalîla und Dimna und Barlaam und Joasaph vertreten, und sie haben von dort aus bekanntlich ihren Weg in die gesamte mittelalterliche Weltlitteratur gefunden. Auch diese beiden Werke bearbeitete al Lâhiqî in arabischen Versen. Von allen diesen Arbeiten, zu denen noch ein Buch über den Seefahrer Sindbâd und eins über die Weisheit der Tiere hinzukam, ist uns nichts erhalten.

Seine gereimten Übersetzungen wurden in Schatten gestellt und verdrängt durch die prosaischen Fassungen des Persers Rôzbih oder Ibn al Muqaffa, wie er sich als arabischer Litterat nannte. Er war selbst noch im zoroastrischen Glauben erzogen und erst als Mann aus Opportunitätsgründen zum Islâm übergetreten, aber im Herzen dem Glauben seiner Väter treu geblieben. Er lebte dann in Basra und stand dort mit den Begründern der arabischen Philologie in intimem Verkehr. Die Ideale der persischen Nation hatten sich an die politische Partei der Aliden geknüpft, und Rôzbih blieb dieser treu, als die Abbâsiden sich mit Benutzung dieser Ideale auf den Chalifenthron schwangen, der eigentlich den Enkeln des Propheten gebührte. Da er aus seiner Gesinnung kein Hehl machte, wurde er im Jahre 140/757 auf Befehl des Chalifen Mansûr in Basra hingerichtet.

Von seinen Werken ist am berühmtesten seine Bearbeitung von Kalila und Dimna, den indischen Fabeln des Bidpai. Diese war besonders ihres eleganten Stils wegen hochgeschätzt, ist uns aber leider nur in sehr entstellter Form überliefert, da sie wegen der allgemeinen Beliebtheit ihres Inhalts aufserordentlich viel gelesen und abgeschrieben wurde.

Das Buch der Weisen in lust- und lehrreichen Erzählungen des indischen Philosophen Bidpai. Aus dem Arab. von Ph. Wolff. 2. Aufl. Stuttgart 1839. 2 Bde.

Nicht erhalten, aber aus zahlreichen Citaten bei späteren Schriftstellern hinlänglich bekannt ist seine Bearbeitung der persischen Heldensage auf Grund jener mit vielen moralischen Reden verbrämten Darstellung, die auch Firdausîs grofsem Epos zu Grunde liegt.

Gleichfalls nicht erhalten, aber noch durch die Benutzung bei Djâhiz (s. u.) nachzuweisen ist die Bearbeitung desselben Stoffes durch Mûsâ ibn Îsâ al Kisrawî, der wahrscheinlich auch den der griechischen Recension zu Grunde liegenden Text des Sindbâdromans verfafste.

Dagegen besitzen wir noch eine Prosabearbeitung des buddhistischen Romans von Barlaam und Joasaph, von einem unbekannten Verfasser, die der schî'itische Theolog Muhammed ibn Bâbûja († 381/991) in eins seiner ethischen Werke aufgenommen hat.

Über den fremden Stoffen wurden nun aber die einheimischen keineswegs vernachlässigt. Was einst unter den Zelten und an den Herdfeuern der Wüste gang und gäbe gewesen war, das erzählte man sich, wenn auch in veränderter Form, auch noch in den Städten und am Hofe. War jener Samar (Abendunterhaltung) in der Wüste frei sich entfaltenden Talenten überlassen geblieben, so entwickelte sich nun mit der Arbeitsteilung, wie sie eine höhere Kultur mit sich brachte, daraus ein besonderer Beruf. Wir wissen von mehreren Leuten, die gewerbsmäfsig die Kosten der Abendunterhaltung bei den Abbâsiden trugen. Schon früh werden diese Leute auch daran gedacht haben, ihre Stoffe schriftlich zu fixieren. So hören wir von einem Buche des Châlid ibn Safwân, des Erzählers des Chalifen Abû 'l Abbâs (Djâhiz Bajân I, 131/2).

Die altarabischen und die fremden Erzählungsstoffe zugleich

mit der gesamten philosophisch-theologischen Bildung seiner Zeit beherrschte Amr ibn Bachr al Djâhiz, und er verstand es, sein reiches Wissen in sehr gefälliger Form auszuprägen. Welcher Nationalität er von Hause aus angehörte, wissen wir nicht; jedenfalls war er kein Vollblutaraber, denn er zählte sich nur als Klient zu den Kinda. Gleich Rôzbih legte er die Grundlagen seiner Bildung in Basra. Dort blühten zu seiner Zeit nicht nur die grammatischen und antiquarischen Studien, sondern auch die von Gedanken der griechischen Philosophie angeregte freisinnige Dogmatik des Islâms. Er gab sich zwar diesem Studium mit Eifer hin und begründete selbst eine theologische Schule, die sich aber wie die gesamte freisinnige Dogmatik unter der Ungunst der politischen Verhältnisse nicht lange behauptete. Seine eigentliche litterarische Bedeutung lag jedoch auf der schönwissenschaftlichen Seite seiner Begabung, die er in einem in der grofsen Moschee zu Basra tagenden Klub pflegen konnte. Seinen ersten litterarischen Erfolg verdankte er allerdings einem theologisch-politischen Traktat über das Imâmat, der die Billigung des Chalifen al Ma'mûn fand und ihm eine Berufung an dessen Hof eintrug. Unter den beiden folgenden Chalifen al Mu'tasim und al Wâthiq stand er auf der Höhe seiner Erfolge, da er die Gunst ihres Wezirs Ibn az Zaijât genofs. Während dessen Glanzzeit weilte er oft in Baghdâd und in der Sommerresidenz der Abbâsiden, in Surramarrâ. Mehrere Reisen führten ihn auch nach dem Westen des Reiches, nach Damaskus und Antiochien. Als aber al Mutawakkil bald nach seinem Regierungsantritt den Minister seiner Vorgänger des Amtes entsetzte und hinrichten liefs, wäre Djâhiz beinahe in den Fall dieses seines Gönners verwickelt worden. Doch gelang es ihm, in dem Oberqâdî Achmed ibn abî Du'âd einen neuen Beschützer zu finden. Auf dessen Fürsprache entschlofs sich der Chalif sogar, ihm die Erziehung seiner Söhne anzuvertrauen, gab aber wegen seiner abschreckenden Häfslichkeit, die ihm seinen Beinamen Djâhiz (der Glotzäugige) eingetragen hatte, diesen Plan wieder auf. Den Rest seines Lebens verbrachte er in seiner Vaterstadt Basra. Er mufste noch mit ansehen, wie die theologische Partei, der er angehörte, von den Orthodoxen in den Hintergrund gedrängt wurde. Nachdem ihn ein Schlaganfall halbseitig gelähmt hatte, starb er im Jahre 255/869.

In seinen theologisch-politischen Schriften, von denen uns

nichts erhalten ist, hatte er einzelne Punkte der islâmischen Lehre vorwiegend vom historischen Standpunkt aus behandelt. In die litterarische Fehde über die Vorzüge der Nichtaraber vor dem Volke des Propheten griff er als eifriger Verteidiger des letzteren ein. Die zu seiner Zeit schon sehr zahlreichen und mächtigen Fremdengarden aus Nordasien veranlafsten ihn zu einer Schrift über die Vorzüge der Türken, in der er diese als eine Stütze des Chalifats feierte. Das ethnographische Interesse war ihm auch bei der Auffassung seines Länderbuches in erster Linie mafsgebend. Sein Hauptwerk ist das uns erhaltene grofse Tierbuch, das nicht sowohl rein zoologischen Interessen dienen als vielmehr die Stellung des Menschen zu den Tieren, namentlich an der Hand der altarabischen Dichter, behandeln sollte. Freilich bespricht er nicht blofs die grofsen Säugetiere, sondern sogar mit besonderer Vorliebe die kleinsten Lebewesen, und er versucht auch an ihnen seine theologische Überzeugung von der Einheit der Natur zu demonstrieren. Für uns noch wichtiger und interessanter sind seine Bücher über einzelne Schichten der menschlichen Gesellschaft, von denen bis jetzt nur das Buch über die Geizhälse bekannt gemacht ist. Es gewährt uns für die Kulturgeschichte höchst wertvolle Einblicke in die Lebensverhältnisse der grofsen Städte. In einer Anzahl kleinerer Schriften zeigt er sich als glänzender Stilist und als geistreicher Plauderer. Gegen Ende seines Lebens entwarf er selbst eine Art Theorie der Rhetorik, die er durch zahlreiche Beispiele in Poesie und Prosa erläuterte.

Der Reiz seiner Werke beruht nicht auf ihrem systematischen Aufbau, der stets zwanglos, um nicht zu sagen nachlässig gefügt ist, sondern auf der reichen Fülle von Einzelheiten, die den gleichzeitigen Leser amüsierten und für uns durchweg sehr lehrreich sind. Wie Djâhiz selbst nach eigenem Geständnis mehrere seiner Jugendwerke unter dem Namen alter Autoritäten herausgab, so haben ihm auch seine Schüler und Nachahmer mehrere seiner Geistesrichtung verwandte Schriften untergeschoben, von denen das Buch über die Vorzüge und Nachteile am bekanntesten ist. In diesem werden einzelne historische, litterarische und ethische Fragen von je entgegengesetzter Seite beleuchtet. Diese Art der Darstellung ist in der späteren Litteratur aufserordentlich beliebt geworden. Wir besitzen aufser diesem Pseudepigraph

noch eine etwas ältere, übrigens mit diesem sehr nahe verwandte Behandlung des Stoffes, die Ibrâhîm ibn Mohammed al Baihaqî unter dem Chalifen al Muqtadir (908/932) verfaſste.

Sind in den Werken des Djâhiz die belehrenden, erbaulichen und ergötzenden Elemente aufs innigste miteinander vermengt, so ist das bei seinem etwas jüngeren Zeitgenossen Abû Bekr ibn abî 'd Dunjâ noch mehr der Fall, wenn auch in seiner Schriftstellerei der geistliche Charakter etwas mehr hervortritt. Er war im Jahre 205/823 geboren und machte, obwohl von Hause aus ein Klient der Umaijaden, seinen Frieden mit den Abbâsiden und ward Hauslehrer des späteren Chalifen al Muktafî (289—95/902—8). Er starb im Jahre 181/894. Obwohl er auch über rein theologische Themata schrieb, lag sein Hauptverdienst doch in der Sammlung halb erbaulicher, halb ergötzlicher Geschichten, die er an ethische Fragen anknüpfte.

Ganz im selben Geiste wirkte 100 Jahre später Muhsin at Tanûchî, der 327/939 in Basra als Sohn eines auch litterarisch gebildeten Qâdîs geboren war. Er schlug die Laufbahn seines Vaters ein und verwaltete, nachdem er eine Zeitlang als Aspirant in Baghdâd gelebt hatte, das Richteramt an verschiedenen Orten Mesopotamiens und Persiens. Er starb im Jahre 384/997. Wir besitzen von ihm auſser einer Sammlung von Abbâsidenanekdoten ein Erzählungswerk über das Thema: «Auf Regen folgt Sonnenschein». Ein gleiches Buch hatte schon Ibn abî 'd Dunjâ geschrieben und vor ihm der Historiker al Maidânî (s. u.). Wie das Thema von den zwei Seiten der Dinge ist auch dies später auſserordentlich beliebt gewesen.

Neben diesen Unterhaltungswerken, deren Urheber uns als bestimmte litterarische Individualitäten entgegentreten, bestand schon damals eine unendlich viel reichere, von berufsmäſsigen Erzählern gepflegte Märchen- und Novellenlitteratur, von der uns ausser Titeln so gut wie nichts direkt erhalten ist. Auch auf diesem Gebiet hoben sich die aus der Fremde, aus Indien und Persien importierten Stoffe deutlich von den arabischen ab. Zu den ersteren gehörten die Quellen der groſsen Märchensammlung von 1001 Nacht, die als die 1000 Erzählungen, aus dem Persischen übersetzt, schon unter den ersten Abbâsiden kursierten; die uns jetzt vorliegende Recension stammt freilich aus viel späterer Zeit. Hierher gehören ferner die wunderbaren Seefahrergeschichten, als

deren Typus die damals noch selbständige, später den 1001 Nacht eingereihte Sindbâdgeschichte gelten mag.

Echt arabisch sind die zahlreichen Liebesnovellen, die teils an alte, teils an moderne Stoffe sich anlehnten, wie jene Geschichte von dem kûfischen Kaufmann Alî ibn Âdam und seiner Sklavin Manhal, von der uns ausnahmsweise nicht nur der Titel (Fihrist 306, 34), sondern auch eine kurze Inhaltsangabe (Agh. 14, 51) erhalten ist. Neben den Liebesaffairen spielt in den echt arabischen Stoffen die Verherrlichung des schlauen Vagabundentums eine grofse Rolle, das ja auch in den Maqâmen seine Triumphe feiert. Wohl noch aus dem 9. Jahrhundert stammt die von Abu 'l Mutahhar al Azdî verfafste Geschichte von dem Baghdâder Abû 'l Qâsim al Tamîmî, die uns die Erlebnisse dieses frechen und nichtsnutzigen, aber schlauen und redegewandten Alten innerhalb 24 Stunden schildert.

Diese litterarische Bewegung breitete sich auch nach dem Westen des arabischen Sprachgebietes aus. In Qairawân in Nordafrika schrieb Ibn ar Raqîq eine Anthologie über den Weingenufs, in der er die Gründe für und wider denselben mit Dichterstellen und Anekdoten belegte.

In Spanien vertrat Achmed ibn Abdrabbihi diese Litteratur. Er war im Jahre 246/860 in Cordova geboren und starb als Freigelassener der dort herrschenden Umaijaden im Jahre 328/940. Sein Buch al Iqd, die Perlenschnur, ist eine reichhaltige, freilich gewissenlos, meist ohne Angabe der wahren Quellen kompilierte Anthologie von nahezu allen Stoffen der Unterhaltung mit Ausschlufs der volkstümlichen Erzählungen.

FÜNFTES KAPITEL.

Die Geschichtsschreibung.

Die an sich grofsartigsten und für uns wichtigsten Leistungen hat die arabische Litteratur auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung aufzuweisen. Ansätze zu dieser Litteraturgattung waren schon im Altertum mit den oft erzählten Geschichten von den Schlachttagen der einzelnen Stämme gegeben. Aber auf jener Kulturstufe entbehrten die Araber noch alles Sinns für

historische Treue. Wahrheit und Dichtung waren damals noch aufs engste miteinander verwoben.

Neue Nahrung empfing diese Seite des arabischen Geisteslebens durch die welthistorische Bedeutung des Aufkommens des Islâms. Zu dem rein menschlichen Interesse an den Thaten der Helden kam hier der religiöse Glaube, der das Leben des Propheten mit einem Strahlenschein der Verehrung umgab. Unter den Nachrichten über Mohammed sonderten sich bald die auf die gesetzliche Normierung des öffentlichen und privaten Lebens bezüglichen Traditionen von denen, die rein historisches Interesse hatten, und die Pfleger der ersteren Gattung sahen sogar oft mit Verachtung auf die der zweiten herab. Nichtsdestoweniger haben diese letzteren nicht geringen Eifer entfaltet. Mit dem Leben des Propheten aber verknüpfte man auch die Nachrichten über die ersten Eroberungen des Islâms. Damit standen wieder die Geschichten von den Genossen des Propheten und ihren Nachfolgern im engsten Zusammenhang. Insofern diese Nachrichten vorzugsweise mit Rücksicht auf die Glaubwürdigkeit ihrer Überlieferungen vom Propheten studiert wurden, fielen sie als Hilfswissenschaft in den Bereich der Traditionskunde. Aber auch um ihrer selbst willen wurden solche biographischen Kenntnisse in grofsem Umfang gepflegt, zumeist in Verbindung mit der Städtegeschichte.

Aus diesen Anfängen heraus entwickelte sich dann eine zumeist streng chronologisch geordnete Reichsgeschichte, die oft in weitgreifendem Rückblicke auch die Geschichte der früheren Völker mit umfafste, zu deren Studium ja schon die umaijadische Zeit (s. o. S. 76) den Grund gelegt hatte. Möglicherweise hat zur Entstehung und Ausbildung der eigentlichen Annalistik auch das Beispiel jener mittelpersischen Königsbücher mit beigetragen, die ja schon unter den ersten Abbâsiden übersetzt worden waren.

Die Geschichte und die Zustände des arabischen Altertums wurden hauptsächlich im Zusammenhang mit ihren wichtigsten Quellen, den alten Gedichten, studiert, und sie fielen mithin in den Bereich des philologischen Betriebes. Das rein historische Interesse aber stand im Vordergrund in den Arbeiten der beiden al Kelbî, Mohammeds und seines Sohnes Hischâm. Der Vater, gestorben 146/763, hat zwar auch einen Kommentar zum Qor'ân verfafst, aber mit besonderer Vorliebe beschäftigte er sich mit

der Sammlung arabischer Genealogien und der damit aufs engste verknüpften Stammesüberlieferungen. In seine Fußstapfen trat der Sohn, der in Kûfa geboren war, einige Zeit in Baghdâd lebte und im Jahre 204/819 starb. Ihm verdanken wir die litterarische Verarbeitung der von seinem Vater gesammelten Materialien. Sein Hauptwerk ist ein großes Buch über die arabischen Genealogien, das uns leider nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern nur in einer jüngeren Bearbeitung und in einem Auszug erhalten ist. Auf dies Werk hauptsächlich gehen unsere systematischen Kenntnisse vom altarabischen Stammeswesen zurück.

Bei der hohen Bedeutung, die das Pferd gerade wegen seiner Seltenheit für den Araber hatte, und bei dem großen Wert, den man auf Reinheit der Rasse legte, ist es nicht wunderbar, daß er auch die Pferdegenealogien in den Kreis seiner Studien zog, zumal deren Kenntnis für die richtige Auffassung mancher Gedichte von Bedeutung ist.

Von allergrößter Wichtigkeit auch für uns ist sein Götzenbuch oder das Buch von der Umstürzung der Götzen, wie er es als guter Muslim betitelte; dies ist uns leider nicht im Original, sondern nur in einem Auszug erhalten, den Jâqût seinem großen geographischen Wörterbuch einverleibt hat.

Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], Berlin 1897, S. 10—64.

Betrieben die Kelbîs ihre Studien aus reiner Liebe zur Sache, so fehlte es zu ihrer Zeit doch auch nicht an niedrigen Motiven, die zur Belebung solcher Forschungen beitrugen. Unter den Geschichten aus dem Altertum waren gar manche, die einzelnen Stämmen zur Unehre von ihren Feinden ersonnen oder entstellt waren. Schon die Eifersucht der einzelnen Stämme aufeinander hatte genügt, derartige ehrenrührige Geschichten bis in späte Zeiten zu erhalten, und nur die Freude an gehässigem Klatsch hatte den Araber Haitham ibn Adî († 209/824) veranlaßt, ein Buch darüber zu sammeln. Besonderes Interesse aber gewannen diese Geschichten in den Kreisen der nichtarabischen Muslims, die unter den Abbâsiden die geistige Führung im Islâm übernahmen. Machten die Vollblutaraber als Volk des Propheten den Anspruch auf unbedingten Vorrang vor allen anderen Nationen, so war es das Bestreben ihrer Gegner, die sich als

litterarische Partei die Schu'ûbîja nannten, die nationalen Eigentümlichkeiten der Araber möglichst herabzusetzen. Der hervorragendste Vertreter dieser Richtung war Sahl ibn Hârûn aus Dastmaisân. Er stand im Dienste des Chalifen al Ma'mûn, dessen Bestrebungen zur Förderung der Wissenschaften wir noch kennen lernen werden, als Direktor der von diesem gestifteten Bibliothek. Er schrieb eine Anzahl von Werken über den Geiz, von denen uns nur eine kleine Abhandlung erhalten ist, wohl nicht nur um seine stilistische Kunst durch die Folie eines solchen Themas ins rechte Licht zu setzen, sondern vielmehr in der Absicht, eines der höchsten Ideale des arabischen Altertums, die Freigebigkeit, herabzusetzen. Sein litterarischer Ruhm war so groſs, daſs Djâhiz (s. oben S. 98) seinen Namen als Deckflagge für seine ersten litterarischen Versuche benutzte. Sein Zeitgenosse Allân ibn al Hasan, der unter ihm als Kopist an derselben Bibliothek arbeitete, verfaſste ein Buch über die ehrenrührigen Geschichten, in dem er die Vergangenheit der meisten arabischen Stämme antastete.

J. Goldziher, Die Schu'ûbîja, in: Muhammedanische Studien I, Halle 1889, S. 147—208.

Das älteste uns erhaltene Werk über das Leben des Propheten schrieb Muhammed ibn Ischâq. Er hatte seine Laufbahn in al Medîna begonnen, fand aber bei den Frommen, denen nur das Studium der Gesetzestraditionen am Herzen lag, nicht das genügende Verständnis für seine vorwiegend historischen Neigungen. Daher begab er sich im Jahre 115/733 auf die Wanderschaft, zunächst nach Ägypten, dann nach Mesopotamien, bis ihm der Chalif al Mansûr in Baghdâd die zur Vollendung seines Werkes nötige Muſse gewährte. Dort starb er im Jahre 151/766. Sein Buch ist uns nicht im Original, sondern nur in einer Bearbeitung von Abdalmalik ibn Hischâm († 218/834) erhalten, abgesehen von den weitläufigen Excerpten, die Tabarî in seine Weltgeschichte aufgenommen hat.

Das Leben Muhammeds, übers. von G. Weil, Stuttgart 1864.

Gleichfalls erst am Hofe der Abbâsiden fand Mohammed ibn Omar al Wâqidî die rechte Stätte seines Wirkens. Auch er war von al Medîna ausgegangen, das er Schulden halber verlassen haben soll. In Baghdâd erhielt er das Amt eines Qâdî und starb dort im Jahre 207/823. Sein Werk handelt über den

Propheten als Glaubenskämpfer, und er beginnt daher seine Darstellung erst mit der zweiten Periode seiner Wirksamkeit in al Medîna. Im Anschluſs daran beschäftigte er sich mit den Eroberungen der Muslime. Was uns aber mit diesem Titel an einzelnen Darstellungen unter seinem Namen erhalten ist, gehört alles erst der Zeit der Kreuzzüge an und ist damals zur Aufreizung zum Glaubenskampfe gegen die Franken geschrieben. Doch sind uns wieder einzelne Daten aus seinem Eroberungsbuche bei Tabari erhalten.

J. Wellhausen, Muhammed in Medîna, d. i. Vakidis Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe, Berlin 1882.

Wâqidîs Schüler und Sekretär Muhammed ibn Sa'd, geboren in Baghdâd 230/845, schrieb ein sehr ausführliches und uns wenigstens zum gröſsten Teil erhaltenes Werk über den Propheten und seine Genossen, die er in chronologischer Abstufung in Klassen teilte.

Mit den Nachrichten über das Leben des Propheten stand die Geschichte seiner Vaterstadt Mekka natürlich in engstem Zusammenhang. Die Geschichte der dortigen Heiligtümer, die der fromme Glaube auf Abraham zurückführte, stand auſserdem in Beziehung zu den schon in umaijadischer Zeit gepflegten Prophetenlegenden. Im 3. Jahrhundert unternahm Achmed al Azraq († 219/834) die Sammlung der historischen und legendarischen Nachrichten über Mekka. Sein Enkel Abû 'l Walîd Mohammed al Azraqî († nach 244/858) gab seinen Materialien die litterarische Form, die dann von den beiden al Fâsî abû Mohammed Ischâq († 308/920) und seinem Neffen Mohammed († nach 350/961) die uns jetzt vorliegende Gestalt erhielt. Diese Geschichten sind in der späteren Litteratur noch öfter neu bearbeitet und ergänzt worden.

Die Chroniken der Stadt Mekka, hrsg. von F. Wüstenfeld, IV. Bd., deutsche Bearbeitung, Leipzig 1861.

An die Geschichte von Mekka schlossen sich dann im 3. und 4. Jahrhundert Lokalgeschichten von fast allen bedeutenderen Orten des Islâms an, von denen uns leider nur sehr wenig erhalten ist. Aus dem 3. Jahrhundert besitzen wir noch einen Band der Geschichte Baghdâds von Achmed ibn abî Tâhir, aus dem 4. eine Geschichte von Tûnis und Umgegend mit besonderer Berücksichtigung des biographischen Stoffes, und

in späterer persischer Bearbeitung eine Geschichte von Buchârâ und Qumm in Persien.

Im Anschluſs an die Nachrichten über die Genossen des Propheten entstanden eine groſse Anzahl von Monographien, über einzelne hervorragende Ereignisse der islâmischen Geschichte. Unter den ersten Abbâsiden schrieb der unter Hârûn verstorbene Saif ibn Omar in Kûfa zwei groſse, aneinander anschlieſsende Werke über den Abfall der Araber nach dem Tode des Propheten und die groſsen Eroberungen und ein drittes über die Wirren nach der Ermordung Othmâns, die Tabarî zum gröſsten Teil in seine Weltgeschichte aufgenommen hat. Im Gegensatz zu der nüchternen und namentlich auch in chronologischer Beziehung gewissenhaften medînensischen Tradition, wie sie uns Ibn Ischâq und Wâqidî erhalten haben, sind Saifs Werke durchaus phantastisch und auf die Verherrlichung seiner Landsleute berechnet. Die Eroberung Ägyptens setzt er vier Jahre zu früh an, und schon unter Othmân läſst er die Araber bis an den Oxus und bis nach Spanien vorgedrungen sein. Ebenso ungenau wirft er mit den Zahlen von Truppen und Geldsummen um sich. Bei ihm ist alles in einen festen Pragmatismus gebracht, und er versteht es, seine Erzählungen spannend zu disponieren und durch allerlei der volkstümlichen Überlieferung entnommene Detailzüge zu beleben. Er besticht durch die scheinbare Genauigkeit seiner Angaben über die Verwaltung des persischen Reiches und durch die Fülle von Namen; freilich stellt sich bei näherer Untersuchung heraus, daſs seine Angaben kein Vertrauen verdienen. Dabei hat er ein lebhaftes Interesse daran, alle Schuld an den traurigen Bürgerkriegen von den eigentlichen Urhebern abzuwälzen und sie einigen Dunkelmännern zuzuschieben, an denen ohnehin nichts verloren war. Nicht die frommen Medînenser waren an dem traurigen Ende des Chalifen Othmân schuld, sondern ein gewisser Abdallâh ibn Saba, der die Leute in den Provinzen gegen den Herrscher aufhetzte. Diese seine Tendenz und das anerkennenswerte Geschick seiner Darstellung verschafften seinem Werke einen unverdienten Erfolg. Nachdem Tabarî seine Werke durch die Aufnahme in seine Weltgeschichte gewissermaſsen sanktioniert hatte, haben sie auf die ganze spätere Geschichtsschreibung verfälschend eingewirkt.

J. Wellhausen, Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islâms, Skizzen und Vorarbeiten VI, Berlin 1899.

Ausgebreiteter, wenn auch weniger erfolgreich, dafür aber durch gröfsere Gewissenhaftigkeit ausgezeichnet war die Schriftstellerei des Alî al Madâ'inî (gestorben um 225/840). Wir kennen 111 Titel seiner Abhandlungen über einzelne Punkte der gesamten islâmischen Geschichte; zwar ist uns direkt nichts davon erhalten, doch können wir aus zahlreichen Citaten bei Späteren erkennen, dafs er, ein Freigelassener der Qoraisch, hauptsächlich der zuverlässigen hidjâzenischen Überlieferung folgte.

Seiner Art am nächsten stand az Zubair ibn Bekkâr, ein Mitglied der vornehmen qoraischitischen Familie Zubair. Er lebte anfangs in Medîna, dann als Qâdî in Mekka, kam aber oft auch nach Baghdâd, um dort seine Werke vorzutragen. Er starb, 84 Jahre alt, im Jahre 256/870. Von seinen zahlreichen Werken behandelte der gröfste Teil litterargeschichtliche Themen. Erhalten ist uns aufser einem Werke über die Genealogie der Qoraischiten noch etwa ein Sechstel eines grofsen historischen Lesebuches, das er für den Prinzen al Muwaffaq, den Sohn des Chalifen al Mutawakkil, zusammenstellte und nach ihm benannte.

F. Wüstenfeld, Die Familie el Zubeir, Göttingen 1878.

Auf Grund der Monographien dieser ersten Periode der arabischen Geschichtsschreibung entstanden nun im 3. und 4. Jahrhundert eine Reihe von zusammenfassenden Werken. Zwar wagte man sich zum Glück für die moderne historische Kritik auch jetzt noch nicht an eine ganz selbständige Neugestaltung des überlieferten Stoffes, vielmehr begnügte man sich, denselben unter genauer Angabe der Quellen nach geographischen oder chronologischen Gesichtspunkten neu zu ordnen.

Das erste uns erhaltene Werk dieser neuen Richtung ist das Buch der Eroberungen von Achmed al Belâdhorî. Dieser, ein Perser von Geburt, lebte am Hofe der Chalifen al Mutawakkil und al Mustaîn als Gesellschafter und leitete die Erziehung des fürstlichen Dichters Ibn al Mu'tazz (s. o. S. 83). Er starb im Jahre 279/892 nach einer durch übermäfsigen Genufs des Saftes von belâdhor, Atropa belladonna, der in der Volksmedizin Marokkos noch heute als ein Mittel zur Stärkung des Gedächtnisses gilt (Mouliéras, Le Maroc inconnu II, 309), hervorgerufenen Geisteskrankheit; daher sein Beiname. Sein Hauptwerk ist geographisch geordnet und durchweg nach der nüchternen medînensischen Tradition gearbeitet. Reich an wertvollen historischen Nach-

richten war auch sein grofses Buch über die Verwandtschaft der Adligen, von dem uns leider nur zwei Bände enthalten sind.

Hatten die Geschichtsschreiber sich bis jetzt nur für den Islâm und seine Vorgeschichte unter den heidnischen Arabern und unter den früheren Propheten interessiert, so weitete sich im 3. Jahrhundert durch die im nächsten Kapitel zu schildernde litterarische Bewegung der Gesichtskreis, und man fing an, auch die fremden Völker in den Kreis seiner Betrachtung zu ziehen. Man begnügte sich nicht mehr mit den allgemeinen und anekdotenhaften Charakteristiken, wie sie Djâhiz gegeben hatte, sondern strebte nach positiven Kenntnissen. Ein schönes Denkmal dieser Bestrebungen ist das Geschichtswerk des Achmed al Ja'qûbî. Dieser stammte aus einer angesehenen schî'itischen Familie, lebte bis zum Jahre 260/873 in Armenien, ging dann nach Chorâsân und Indien, von da über Ägypten nach dem Maghrib und schrieb dort im Jahre 278/891 sein Länderbuch, von dem uns nur die Beschreibung des Maghrib erhalten ist. Wertvoller noch ist uns seine Weltgeschichte, die er allzu bescheiden als eine Geschichte der Abbâsiden betitelt hat. Dies Werk, dessen Anfang verloren ist, beginnt mit der Schöpfung und behandelt dann, von den Arabern ausgehend, alle damals bekannten Völker bis zu den Chinesen einer-, den Berbern und Nubiern andererseits. Der zweite, etwas kürzere Teil giebt dann die islâmische Geschichte bis zum Jahre 259/872. Schon als die einzige uns erhaltene schî'itische Geschichtsdarstellung aus älterer Zeit ist uns das Werk sehr wichtig, ganz abgesehen davon, dafs es manche wertvolle Einzelheit aufbewahrt hat.

Die gesamte historische Arbeit der Vergangenheit faſste dann Mohammed ibn Djarîr at Tabarî in seiner grofsen Weltchronik zusammen. Er war persischer Herkunft, im Jahre 224/738 zu Âmul in Tabaristân geboren und liefs sich, nachdem er Studien halber ganz Vorderasien und Ägypten bereist hatte, im Jahre 310/923 zu Baghdâd nieder. Seine Thätigkeit als Lehrer galt hauptsächlich den theologischen Disciplinen, und er begründete eine freilich nur kurzlebige Schule, was ihm heftige Anfeindungen von seiten der extremsten Orthodoxie zuzog. Als Schriftsteller erwies er sich äufserst fruchtbar, allerdings nicht durch selbständige Forschungen, sondern durch sehr umfangreiche Kompilationen. Seine Weltgeschichte, durch deren im Verein mit

anderen Gelehrten besorgte Ausgabe M. J. de Goeje die arabistische Arbeit des 19. Jahrhunderts gekrönt hat, beginnt mit der Schöpfung und reicht, freilich gegen Ende immer kürzer und dürftiger werdend, bis in die Zeit kurz vor seinem Tode, seit der Hidjra in annalistischer Ordnung. Der Verfasser zeigt allerdings nur wenig kritischen Sinn, so schon durch seinen engen Anschluſs an Saif (s. oben S. 106); auch ist sein Gesichtskreis sehr eng und reicht nach Westen kaum über Syrien hinaus. Dafür entschädigt uns aber die Gewissenhaftigkeit, mit der er seine Quellen reproduziert, ohne sie miteinander zu vermischen. An dies Werk schlossen sich eine Reihe von Fortsetzungen an, und es selbst lag den meisten späteren Weltgeschichten zu Grunde. Nur wenige Jahrzehnte nach dem Tode des Verfassers lieſs Bal'amî, der Wezîr der Sâmâniden, auch eine persische Bearbeitung veranstalten.

Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, aus der arab. Chronik des T. übersetzt. Leyden 1879.

Von seinen theologischen Werken verdient sein Riesenkommentar zum Qor'ân Erwähnung, in dem er alles von den Früheren zur Erklärung des hl. Buches Geleistete zusammentrug. Dadurch ist das Werk freilich so umfangreich geworden, daſs seine Verbreitung nur sehr beschränkt und sein Einfluſs auf die weitere Entwicklung nur sehr gering sein konnte.

Geistreicher und bedeutender, dabei an Umfang seiner Leistungen und an Vielseitigkeit des Interesses Tabarî kaum nachstehend war Alî al Mas'ûdî. Er war als Sproſs einer arabischen Familie, als Nachkomme eines Genossen des Propheten zu Baghdâd geboren. Sein Studium beschränkte er nicht auf den engen Kreis der islâmischen Theologie. Er lieſs sich vielmehr von jener allgemein wissenschaftlichen Bewegung anregen, die damals im Anschluſs an die Übersetzung der wichtigsten Werke griechischer Gelehrsamkeit im Irâq in Blüte stand, und zugleich durch die von den Hafenstädten des persischen Meerbusens ausgehende, über das islâmische Reich hinausstrebende Erdkunde. Als junger Mann machte er eine Reise nach dem Osten, die ihn über Persien und Indien bis nach Ceylon führte. Von da aus befuhr er das Chinesische Meer und kehrte über Zanzibâr und Omân zurück. Nachdem er noch eine Reise nach Norden bis an die Gestade des Kaspischen Meeres gemacht hatte, lebte er abwechselnd in ver-

schiedenen Städten Syriens und Ägyptens. Er starb, wahrscheinlich in Fustât (Alt-Kairo), im Jahre 345/956. Seine Reisen hatten seinen Gesichtskreis über den islâmischen Horizont hinaus beträchtlich erweitert und ihn nicht nur die christliche, sondern auch die heidnische Wissenschaft der Inder schätzen gelehrt. Freilich mangelte auch ihm die Fähigkeit, sich über den Stoff zu erheben. Trotz manches verständigen Anlaufs zur kulturhistorischen Betrachtung von Einzelheiten ist ihm eine höhere Gesamtauffassung versagt, und über der naiven Freude an Merkwürdigkeiten entfallen ihm nicht selten die Zügel einer strafferen Disposition. Er schrieb zwei grofse geographisch-historische Werke, die uns beide wegen ihres allzu grofsen Umfanges bis auf je einen Band verloren sind. Wir besitzen nur einen von ihm selbst besorgten Auszug unter dem Titel «Die Goldwäschen und Edelsteingruben»; obwohl er darin überall auf seine gröfseren Werke zurückverweist, liefert er uns doch noch manche wertvolle Nachricht. Kurz vor seinem Tode zog er dann noch einmal in einem knappen Kompendium die Summe seiner gesamten litterarischen Thätigkeit.

Maçoudi, Les Prairies d'or (falsche Übersetzung für «Goldwäschen»). Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Bd. 1—9, Paris 1861—77.

Nicht nur die politische, auch die Kultur- und Litteraturgeschichte erreichte im 4. Jahrhundert ihre höchste Blüte im Irâq. Zwar sind auch diese beiden Disciplinen in ihrem modernen Sinne natürlich den arabischen Gelehrten jener Zeit noch nicht zum Bewufstsein gekommen. Im Anschlufs an die Werke über die Klassen der Genossen des Propheten und ihrer Nachfolger entstanden bald biographische Sammlungen nach Berufsklassen, z. B. von Rechtsgelehrten und Grammatikern, dann auch von Dichtern. Unsere älteste und wertvollste Quelle für die arabische Litteraturgeschichte nahm ihren Ausgang aber nicht von der Dichtkunst, sondern von der Musik. Schon in umaijadischer Zeit, zu Anfang des 2. Jahrhunderts, hatte der als Dichter und Komponist gleich berühmte Medînenser Jûnus ein Buch der Lieder verfafst, und er hatte seitdem eine Reihe von Nachfolgern gefunden. Alle diese Werke wurden nun aber in den Schatten gestellt durch das grofse Liederbuch des Abû 'l Faradj al Isbahânî, eines Nachkommen der Umaijaden. Er hatte in

Baghdâd studiert, führte dann das Leben eines wandernden Litteraten am Hofe Saifaddaulas und bei persischen Wezîren und starb im Jahre 356/967. Im Anschluſs an eine Sammlung von Liedern, die er zugleich vom musikalischen Standpunkt aus erläutert, giebt er zu jedem Text äuſserst reichhaltige Nachrichten über die Komponisten und namentlich über die Dichter, sehr oft auch über die historische Veranlassung der Gedichte. Dabei nennt er nach der guten alten Sitte jedesmal getreulich seine Quellen und Gewährsmänner. Das Meiste und Beste von dem, was wir über die alten Dichter bis nahe an die Zeit des Verfassers heran, sowie über die Kulturgeschichte des Heidentums wie der früh-islâmischen Zeit wissen, verdanken wir dem Sammeleifer dieses Mannes.

Eine wertvolle Ergänzung zu dem Liederbuch ist das Bücherverzeichnis des Mohammed ibn Ischâq an Nadîm, von dem wir weiter nichts wissen, als daſs er sein Werk im Jahre 377/988 verfaſst hat, und daſs er acht Jahre später gestorben ist. Sein Buch, das er einfach Fihrist, d. i. Verzeichnis, genannt hat, sollte alle zu seiner Zeit in arabischer Sprache vorhandenen Bücher, sowohl Originalwerke wie Übersetzungen, umfassen. Nach einer Einleitung über die verschiedenen Schriftarten handelt er von den Offenbarungsschriften der verschiedenen Religionen, dann von den einzelnen Litteraturgattungen, vom Qor'ân und den an ihn sich anschlieſsenden Schriften bis zu den Geheimwissenschaften. In jedem Abschnitt stellt er die einzelnen Schriftsteller in ungefährer chronologischer Folge zusammen und teilt mit, was ihm von Leben und Werken bekannt ist. Wir verdanken diesem Buche nicht nur für die arabische, sondern auch für die allgemeine Kultur- und Litteraturgeschichte des vorderen Orients sehr viele wertvolle Daten.

Während im Centrum der islâmischen Bildung aus den Monographien sich eine Reichs- und Weltgeschichte erhob, blieb die muslimische Geschichtschreibung in den westlichen Provinzen, in Ägypten und Spanien, auf dem lokalhistorischen Standpunkte stehen. Aus Ägypten haben wir nur von einem Christen, dem melkitischen Patriarchen von Alexandrien, Euchychius Sa'îd ibn al Batrîq († 328/929), eine arabische Weltgeschichte, die zugleich die Abbâsiden, Fâtimiden, Byzanz und die vorderasiatischen Patriarchate berücksichtigt. Das Werk wurde dann im Jahre 403/1012 von Jachjâ ibn Sa'îd in Antiochien fortgesetzt.

Die erste uns erhaltene ausführliche Geschichte Spaniens verdanken wir dem ausgezeichneten Philologen Muhammed ibn al Qûtîja. Er war ein Nachkomme der gotischen Prinzessin von Spanien Sara, Tochter des Gotenkönigs Oppas, die an den Hof des Umaijaden Hischâm ibn Abdalmalik nach Damaskus gekommen war, um sich über ihren Oheim Ardabast zu beschweren. Dort heiratete sie einen Araber, Îsâ, der sich dann in Sevilla niederliefs. Mohammed war in Cordova geboren, studierte dort und in Sevilla und starb im Jahre 367/977 zu Cordova. Sein Geschichtswerk reicht von der muslimischen Eroberung bis zum Jahre 280/893.

SECHSTES KAPITEL.

Die Erdkunde.

Die geographische Litteratur der Muslims ist aus verschiedenen Anregungen heraus entstanden und hat sich im 3. und 4. Jahrhundert sowohl nach dem Umfang wie nach dem Wert ihrer Leistungen zu hoher Blüte entwickelt. Die streng wissenschaftliche Seite der Geographie, die Forschungen über die Gestalt der Erde, über Verteilung von Land und Wasser, die Zerlegung der Erde in Klimata, sowie die Anregung zu Gradmessungen, ging wie alle exakten Wissenschaften von den Griechen aus. Die wissenschaftliche Erdkunde des Altertums hatte dort ihren Abschluſs in der Geographie des Ptolemaeus gefunden. Dies Werk wurde nun auf Veranlassung des Philosophen al Kindî (s. u.) ins Arabische übertragen, und wohl auf Grund desselben entwarf dieser seine Schrift über die Begrenzung der bewohnten Teile der Erde. Die Übersetzung selbst ist uns nicht erhalten, sondern nur ein im Anschluſs an eine syrische Bearbeitung des Ptolemaeus im Jahre 428/1036 von Mohammed al Chwârazmî verfaſstes Kompendium der Geographie.

Mit diesem rein wissenschaftlichen Interesse verband sich die naive Freude über Kuriositäten fremder Völker, wie sie in dem Länderbuche des Djâhiz (s. o. S. 99) zum Ausdruck kam. Das dritte, nicht am wenigsten wirksame Motiv war endlich das praktische Bedürfnis des Verkehrswesens und der Steuerpolitik.

Dies praktische Interesse steht im Vordergrund in dem ältesten uns erhaltenen geographischen Werke, dem Buch der Wege und Reiche von Obaidallâh ibn Chordâdhbeh, das dieser als Beamter des Centralpostamtes zu Sâmarrâ im Jahre 230/844 verfaſste, nachdem er eine Zeitlang als Postmeister in Medien thätig gewesen war. Neben der genauen Angabe der einzelnen Stationen und ihrer Entfernungen berichtet er auch über die Steuersumme jeder Provinz. Das nüchterne und sehr zuverlässige und uns darum wertvolle Werk hat auf seine Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger allerdings nur wenig Eindruck gemacht. Diese beurteilten den Verfasser hauptsächlich nach den Arbeiten seiner Jugend, die er als Schöngeist und Musikschriftsteller in Baghdâd verlebte. Besonders al Isbahanî (s. o. S. 110) läſst seinem Unmut über seine Unzuverlässigkeit öfters die Zügel schieſsen. Von Mas'ûdî erfahren wir, daſs er ein sehr wertvolles Buch über die Chronologie und Geschichte der vorislâmischen Völker geschrieben, und daſs ein Späterer ihm eine von falschen Angaben strotzende Weltgeschichte untergeschoben habe.

Ein Geistesverwandter des Ibn Chordâdhbeh war Qudâma, gestorben 310/922. Auch er schrieb auſser einer Reihe schönwissenschaftlicher Werke ein Buch über die Grundsteuer, dem wir sehr wertvolle Angaben über Finanzwesen, Provinzialverwaltung und Postverkehr verdanken. Er schlieſst daran eine Beschreibung der fremden Länder und Völker und eine allerdings wertlose, weil einfach aus Belâdhorî (s. o. S. 107) abgeschriebene Geschichte der Eroberungen.

Der Richtung des Djâhiz stand das Länderbuch des Abû Bekr ibn al Faqîh al Hamadhânî um 290/903 am nächsten, wie er sich denn auch oft auf diesen beruft. Das Interesse für fremde Völker und Sitten steht ihm voran; er giebt daher, nachdem er die Bildung der Erde und der Meere kurz behandelt hat, einen Vergleich zwischen Chinesen und Indern und führt uns dann im Kreise um die damals bekannte Welt herum, um mit einer Beschreibung des Irâq zu schlieſsen.

Das rein wissenschaftliche Interesse steht im Vordergrund in dem uns allein erhaltenen siebenten, geographischen Bande, der ungefähr um dieselbe Zeit in Ispahân verfaſsten Encyklopädie des Mohammed ibn Roste. Er behandelt sehr ausführlich die astronomische und mathematische Geographie, die Hydrographie

und Klimatologie, ehe er zur eigentlichen Landeskunde übergeht, die er mit den hl. Städten Mekka und Medîna eröffnet.

Aus dem gleichen Interesse entsprang das im Jahre 309/921 verfaſste Werk eines Schülers des Philosophen al Kindî, Abû Zaid al Balchî. In diesem sind die Karten die Hauptsache, wie schon der Titel »Bilder der Klimata« andeutet. Eine Neubearbeitung dieses Buches verfaſste Ibrâhîm al Istachrî im Jahre 340/951, indem er namentlich die Beschreibungen bedeutend erweiterte. Eine dritte Neubearbeitung endlich veranstaltete im Jahre 367/977 Ibn Hauqal.

Ihren Abschluſs fand diese streng systematische Erdkunde im 4. Jahrhundert durch das Buch des Mohammed al Maqdisî. Mit einer genauen Kenntnis der gesamten früheren Litteratur verbindet er eine auf weiten Reisen erworbene, gründliche, eigene Anschauung. Er war in Jerusalem geboren und durchzog das ganze Gebiet des Islâms bis auf Sind und Sedjestân im Osten und Spanien im Westen. Besonderen Wert erhält seine Schilderung dadurch, daſs er sich überall längere Zeit aufhielt und das Leben bald in diesem, bald in jenem Beruf kennen lernte. Sein Stil ist zwar schon etwas von der Kunstprosa beeinfluſst, die im nächsten Jahrhundert auch in rein wissenschaftliche Werke eindrang, aber er hält in der Künstelei noch Maſs und hat noch nicht, wie manche der Späteren, der Form den Inhalt geopfert. Er schrieb sein Buch im Jahre 373/985 und lieſs es drei Jahre später nach einer zweiten Reise in wesentlich vermehrter Ausgabe neu erscheinen.

Im 4. Jahrhundert entstanden ferner eine Reihe von Reiseberichten, die namentlich die ethnographischen Kenntnisse beträchtlich erweiterten. Der Chalif al Muqtadir sandte im Jahre 309/921 den Achmed ibn Fadlân als Gesandten an den König der Wolgabulgaren, und dieser kehrte im Mai des folgenden Jahres von der Reise zurück. Über seine Erlebnisse und Beobachtungen schrieb er einen sehr wertvollen Bericht, den Jâqût ziemlich vollständig in sein geographisches Wörterbuch aufgenommen hat.

Ibn Foszlans u. a. Araber Berichte über die Russen älterer Zeit, Text und Übers. von C. M. Frähn, St. Petersburg 1823.

Der Reisebericht des Abû Dulaf Misʿar ibn Muhalhal, der um 330/940 am Hofe der Sâmâniden zu Buchârâ lebte, ist allerdings fingiert, enthält aber nach Berichten von Kaufleuten und

Reisenden manche wertvolle Notiz über die von ihm beschriebenen Länder. Der Dichter will mit der Gesandtschaft eines indischen Fürsten, die im Jahre 331/942 nach Buchârâ kam, durch Tibet nach der Residenz ihres Fürsten, Sadabil gereist und von da über Malabar, Coromandel, Kaschmîr, Kâbul und Sedjestân zurückgekehrt sein.

Gleichfalls nach Berichten von Kaufleuten und Seefahrern schrieben in den Hafenstädten des persischen Meerbusens Abû Zaid Hasan ibn Jazîd um 303/916 und der Schiffskapitän Buzurg ibn Schahrijâr ar Râmhurmuzî bald nach 342/953 Beschreibungen der indischen und chinesischen Gewässer und Küsten, die zwar an Übertreibungen reich sind, im Grunde aber auf wahrheitsgetreue Schilderungen zurückgehen.

Relations des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et dans la Chine, texte et trad. par Reinaud, Paris 1845. Livre des merveilles de l'Inde publ. par P. A. v. d. Lith, trad. franç. par L. M. Dévic, Leiden 1883—86.

Vollkommen vertrauenswürdig ist dagegen der Bericht eines jüdisch-spanischen Kaufmanns, Ibrâhîm ibn Ja'qûb, der mit einer afrikanischen Gesandtschaft an den Hof Kaiser Ottos des Grofsen gekommen war und von da aus Handelsreisen durch Deutschland und die Slavenländer gemacht hatte. Was er erlebte und beobachtete, berichtete er dann nüchtern und sachlich in einem Brief an den Chalifen von Cordova, der zunächst gar nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war, uns aber in einem Auszug in der allgemeinen Geographie des al Bekrî erhalten ist.

G. Jacob, Ein arabischer Berichterstatter aus dem 10. Jahrh. über Fulda, Schleswig, Soest, Paderborn u. a. Städte des Abendlandes, 3. Aufl., Berlin 1896. Fr. Westberg, Ibr. b. Ja'k. Bericht über die Slavenlande a. d. J. 965, Mém. de l'ac. de St.-Pétersbourg 1898.

Nicht Interesse für fremde Länder, sondern ein glühender Lokalpatriotismus beherrscht die Schriftstellerei des Mohammed al Hamdânî, gest. 334/945 zu San'â in Südarabien. Die alte Kultur Jemens, deren gewaltige Reste auch heute noch unsere Bewunderung verdienen, erregten in den Bewohnern des Landes nicht selten eine hohe Begeisterung für dessen alte Geschichte, deren Herrlichkeit sie gegenüber den nunmehr zur Herrschaft gelangten Nordarabern hervorkehren zu müssen glaubten. In

diesem Sinne schrieb er sein grofses Buch »Der Kranz«, dessen allein noch erhaltener 8. Teil über die Schlösser und Begräbnisplätze in Jemen handelt. Noch wertvoller ist seine uns vollständig erhaltene Beschreibung der arabischen Halbinsel.

SIEBENTES KAPITEL.

Die Philologie.

Schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts d. H. lernen wir in al Basra, damals der Hauptstadt des Irâq, einige Vertreter der Sprachwissenschaft kennen, die sich nicht nur mit der Sammlung lexikalischer Materialien zur Erklärung des Qor'âns und der alten Gedichte, sondern auch mit Spekulationen über die Sprachlaute und über die Gesetze der syntaktischen Fügung befafsten. Keine direkte Überlieferung erhellt das Dunkel, das uns die Anfänge dieser Studien verbirgt. Ganz undenkbar ist die von einigen der späteren arabischen Gelehrten und ihrer modernen Nachtreter aufgestellte Vermutung, dafs schon die alten Beduinen selbst Beobachtungen über ihre Sprache gemacht hätten. Das ist ein handgreifliches Mifsverständnis der bekannten Thatsache, dafs die Grammatiker bei den Beduinen, die noch im Besitz der altarabischen Sprache waren, als in den Städten schon die Vulgärdialekte sich entwickelten, in die Schule gingen, um an ihnen den Sprachgebrauch in seiner reinsten Form zu beobachten. Wie naiv die von grammatischer Schulung unberührten arabisch redenden Kreise selbst in den Städten noch im 3. Jahrhundert der Sprache gegenüber standen, zeigen etymologische Spielereien, wie sie Djâhiz' Buchal. 114/5 überliefert. Solche Etymologien, wie wir sie ja auch in der volkstümlichen Überlieferung des Alten Testamentes finden, sind den Beduinen wohl zuzutrauen, aber keine grammatischen Spekulationen.

Den Anstofs zu den sprachwissenschaftlichen Studien gab, wie überall, wo wir deren Anfänge beobachten können, der Gegensatz zweier Sprachschichten, hier der des Qor'âns und der alten Gedichte zur Moderne. Dazu kam die Notwendigkeit für solche Muslime fremder, namentlich persischer Herkunft, beide erst zu erlernen. Die aristotelische Logik, die in der syrisch-

persischen Mischkultur eifrig studiert wurde, wie uns die dem König Chosrau Anôscharwân gewidmete syrische Schrift des Paulus Persa bezeugt, lieferte den Grundrifs zu dem System der arabischen Syntax, das die Gelehrten des 2. Jahrhunderts dann allerdings mit bewundernswerter Feinheit der Beobachtung weiter ausgebaut haben.

Die nicht geringen Schwierigkeiten, die dem Nichtaraber die Aussprache mancher arabischer Laute macht, führte, da man bei der Recitation des Qor'âns sehr bald aus religiöser Scheu starkes Gewicht auf eine genaue Aussprache legte, von selbst zu Beobachtungen über das Zustandekommen der Sprachlaute. Ganz ebenso hatte sehr viel früher in Indien die Recitation des Veda zu lautlichen Studien geführt. Nun zeigt aber das System der Araber mit dem der Inder einige so auffallende und keineswegs in der Natur der Sache begründete Übereinstimmungen, dafs man den Gedanken einer Abhängigkeit jener von dieser nicht ganz abweisen kann. Wenn nun schon im 2. Jahrhundert nicht nur indische Erzählungswerke auf dem Umweg über Persien, sondern auch Werke indischer Mathematik und Medizin zur Kenntnis der Araber im Irâq gelangt sind, so kann man auch die Möglichkeit sprachwissenschaftlicher Entlehnungen nicht mehr bestreiten.

An die lexikalischen Sammlungen knüpften sich bald auch antiquarische Studien über die Lebensverhältnisse der Beduinen und die Natur ihres Landes, da schon jene alten Gelehrten einsahen, dafs diese Kenntnisse zum vollen Verständnis der arabischen Poesie ganz unentbehrlich sind. Dazu kam eine gewisse romantische Stimmung, die sich nicht selten mit einer gewissen Höhe der Kultur einstellt und im Menschen die Sehnsucht nach den Zuständen des einfachen Naturlebens hervorruft. Hier begegnete sich die Thätigkeit der Philologen mit der der Historiker, wie ja auch im modernen Wissenschaftsbetriebe diese beiden Zweige sich naturgemäfs zu einer höheren Einheit verbinden.

Die erste Generation arabischer Sprachgelehrten in Basra, von deren Werken uns nichts erhalten ist, deren Wirksamkeit wir aber noch erschliefsen können, Îsâ ath Thaqafî († 149/766), abû Amr ibn al Alâ († 154/770) und dessen Schüler Jûnus ibn Habîb († 182 798), beschäftigte sich fast ausschliefslich mit der Sammlung und Erklärung alter Sprachdenkmäler. Doch

mufs der erste auch schon auf spekulativem Gebiete Erhebliches geleistet haben.

Ihre Arbeiten fanden ihren Abschlufs in den Werken des Chalîl und seines Schülers Sîbawaih. Ersterer schlofs den Kreis der philologischen Wissenschaften durch sein System der Metrik und sammelte als erster den gesamten arabischen Sprachschatz in einem grofsen, uns nur im Auszug erhaltenen Wörterbuch, in dem er die Buchstaben nicht nach der Reihe des Alphabetes, sondern nach lautphysiologischen Prinzipien ordnete. Aber auch als Grammatiker mufs er Beträchtliches geleistet haben; denn auf seine Autorität beruft sich Sîbawaih beständig in seinem grofsen Buche. Dieser, wie schon sein Name zeigt, von Geburt ein Perser, kam mit 32 Jahren nach Basra, ging nach Vollendung seiner Studien nach Baghdâd, verliefs aber den Hof nach einem Streit mit seinem kûfischen Rivalen al Kisâ'î, kehrte in die Heimat zurück und starb bald darauf im Jahre 181/796 in der Nähe von Schîrâz. In seinem Buche, wie es schlechtweg genannt wird, liegt das gesamte System der arabischen Grammatik schon fertig vor, und die Späteren haben sich damit begnügt, seine nicht eben glückliche Disposition zu verbessern und seine Sätze schärfer und klarer zu fassen, ohne zu seinem Inhalt etwas Wesentliches hinzuzufügen.

Sîbawaihis Buch über die Grammatik, übers. und erklärt von G. Jahn, 2 Bde., Berlin 1894 ff.

Haben die nächsten Generationen zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Sprache kaum noch etwas Nennenswertes beigetragen, so haben sie sich doch um die Sammlung des Sprachschatzes und der Sprachdenkmäler sehr ansehnliche Verdienste erworben. Sîbawaihs etwas jüngerer Zeitgenosse al Asma'î († 216/831) sammelte den Sprachschatz in einer grofsen Anzahl von Monographien nach sachlichen Gesichtspunkten. Seinem Schüler Abû Ubaida († 223/837) verdanken wir die älteste uns erhaltene Sprichwörtersammlung, einem anderen, al Hâtim as Sedjestânî († um 250/864), ein Buch über die Langlebigen, Nachrichten über Leute des Altertums, denen die Sage ein ungewöhnliches Alter zuschrieb, zugleich mit den Gedichten, die man ihnen in den Mund legte. Dessen Schüler al Mubarrad († 285/998) sammelte in seinem »vollkommenen« Buche allerlei

historische Nachrichten und Proben alter Poesie und Prosa und versah sie mit grammatischen und lexikalischen Erläuterungen.

Der letzte grofse Vertreter dieser Schule, Mohammed ibn Duraid, fand seinen Wirkungskreis am Hofe des persischen Statthalters Abdallâh ibn Mîkâl und seines Sohnes Ismâ'îl. Nach deren Sturz im Jahre 308/920 fand er beim Chalifen al Muqtadir in Baghdâd eine Zuflucht, wo er im Jahre 321/934 starb. Für jenen seinen ersten Gönner schrieb er sein grofses, leider sehr unpraktisch angelegtes Wörterbuch. Aufserdem schrieb er noch ein genealogisches Handbuch, hauptsächlich in der Absicht, die Etymologien der Stammesnamen nachzuweisen zur Verteidigung der arabischen Sprache gegen die Herabsetzung von seiten der Schu'ûbîja (s. oben S. 104).

Etwas später als in Basra begannen die philologischen Studien in Kûfa. Leider aber sind wir nicht nur über die Anfänge, sondern auch über die weitere Entwicklung dieser kûfischen Schule nur sehr mangelhaft unterrichtet. Durch das fast kanonische Ansehen, das Sîbawaihs Buch genofs, sind die Basrier mit ihren Anschauungen bei den Späteren nahezu zur Alleinherrschaft gelangt und haben die Leistungen der Kûfier in den Hintergrund gedrängt. Ihre eigentlich grammatischen Theorien kennen wir fast nur aus der Polemik der Basrier. Im ganzen scheint ihr System nicht so festgefügt gewesen zu sein wie das ihrer Rivalen, und es scheint, dafs sie der Beobachtung des lebendigen Sprachgefühls mehr Einfluſs auf ihre Theorien zugestanden als jene. So ist es wohl kein Zufall, dafs die älteste uns erhaltene Schrift der kûfischen Schule über die Sprachfehler des gemeinen Volkes handelt. Ihr Verfasser, al Kisâ'î, von Geburt ein Perser, hatte allerdings aufser in Kûfa, besonders bei ar Ru'âsî, auch in Basra bei Chalîl gehört und war dann von Hârûn als Erzieher seiner Söhne berufen worden. Er starb in Ranbûja bei Rai im Jahre 189/805. Ähnliche Tendenzen verfolgten die Werke des Ibn as Sikkît († 234/847), «Verbesserung der Sprache», und Tha'labs († 291/904) Buch des Wohlredenden. Der letztere erwarb sich auch als Herausgeber altarabischer Gedichte grofse Verdienste und verfafste die älteste uns erhaltene Poetik, die freilich über einige allgemeine Beobachtungen noch nicht hinausgekommen ist. Sein Schüler Mohammed al Anbârî († 327/939) verfafste ein Buch über die Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen. Der

ungeheure Reichtum des arabischen Wortschatzes, der aus den verschiedenen Dialekten zusammengeflossen war, brachte es mit sich, dafs einzelnen Wörtern wirklich oder doch nahezu entgegengesetzte Bedeutungen beigelegt werden konnten, zumal die Sprachgelehrten, von allgemeinen Theorien aus von dem Vorhandensein solcher Wörter mit Gegensinn im voraus überzeugt, die Gegensätze natürlich besonders hervorkehrten.

Der Streit der beiden Schulen, der im 2. Jahrhundert in der persönlichen Rivalität ihrer Vertreter manchmal recht gehässige Formen angenommen hatte, begann im 3. Jahrhundert allmählich zu verhallen. An die Stelle der beiden Provinzialstädte trat nun Baghdâd als Mittelpunkt der Studien, und am Hofe der Chalifen sammelte sich eine Anzahl von Gelehrten, die über die feindlichen Gesinnungen ihrer Lehrmeister hinweg die Vorzüge beider Richtungen zu verbinden trachteten, wobei allerdings die Basrier durch die Konsequenz ihrer Methode sehr im Vorteil waren. Dabei zeigten sich die meisten dieser Männer bestrebt, die Ergebnisse der gelehrten Forschung dem praktischen Leben dienstbar zu machen. Nicht nur die Herrschaft über alle Feinheiten der arabischen Schriftsprache, sondern auch die Kenntnis der bedeutendsten Dichtungen und der ihnen zu Grunde liegenden Ereignisse des arabischen Altertums wurde nach und nach ein unentbehrliches Erfordernis für den Hofmann und bald auch für den Beamten, je mehr, wie wir sahen (s. o. S. 93), in den früher ganz nüchternen Amtsstil die Blüten der Rhetorik eindrangen.

Speciell für angehende Sekretäre hat Abdallâh ibn Qotaiba seine Werke bestimmt. Er stammte aus Merw, war eine Zeitlang Qâdî in Dînawar und lebte dann als Lehrer in Baghdâd bis zu seinem Tode im Jahre 276/889. Sein Hauptwerk ist eine grofse schöngeistige Encyklopädie, die in zehn Büchern über die Regierung, den Krieg, den Adel, Charakteranlagen, Wissenschaft und Beredsamkeit, Askese, Freundschaft, Bitten, Speisen und die Weiber handelt und diese Dinge mit Sprüchen aus der Tradition, Beispielen aus der Geschichte und aus alten Gedichten beleuchtet. Zur Ergänzung dazu schrieb er zunächst sein Handbuch der Geschichte, das mit der Schöpfung und den Patriarchenlegenden beginnt und dann zur Genealogie der Araber übergeht. Es folgt die Geschichte des Propheten, seiner Verwandten und Genossen, endlich eine Übersicht über die Chalifen bis auf seine Zeit. Den

Schluſs macht eine Liste berühmter Personen aus der Zeit des Islâms und endlich eine Chronik der südarabischen und der persischen Könige. Der Verfasser will nicht eigentlich Geschichte schreiben, sondern nur die wichtigsten Daten zum Alltagsgebrauch der Gebildeten zusammenstellen. Die sprachliche Seite der Bildung behandelt er in einer besonderen stilistischen Anweisung für Sekretäre. Dem Studium der Poesie widmete er ein Buch über die Klassen der Dichter und eine groſse Anthologie, die, nach Stoffen geordnet, so ziemlich alle Motive der alten Dichtung belegt und erläutert. Auſser seinen philologischen Schriften, von denen hier nur die bedeutendsten genannt werden konnten, verfaſste er noch zwei theologische Bücher, in denen er die Einwürfe der Philosophen gegen die Widersprüche in der Tradition und im Qor'ân durch alle möglichen Interpretationskünste zu entkräften trachtete.

Ebenso vielseitig war die Schriftstellerei seines Zeitgenossen Abû Hanîfa ad Dînawarî, gestorben 282/895. Sein Hauptwerk war ein groſses Pflanzenbuch, das zwar hauptsächlich die bei den alten Dichtern vorkommende Flora Arabiens behandelte, aber doch, bei der rein philologischen Betrachtungsweise nicht stehen bleibend, auch eigene Naturbeobachtungen mitteilte. Dies Buch selbst ist uns leider verloren, aber aus zahlreichen Citaten bei Späteren noch ziemlich bekannt. Sein zweites Werk, das Buch der langen Geschichten, ist ein historisches Lesebuch, in dem nicht vollständige Belehrung über den Gang der Weltgeschichte beabsichtigt ist, sondern nur einzelne, zu ausführlicher Darstellung Stoff bietende Kapitel abgehandelt werden. Das Buch beginnt mit der alten Geschichte, in der Alexander und die Perser die Hauptrolle spielen; eingehend werden besonders die Sâssâniden berücksichtigt. Aus der Geschichte der arabischen Eroberungen wird die Schlacht von Qâdisîja dargestellt. Es folgt eine ausführliche Geschichte der Kämpfe Alîs mit Mu'âwija und den Châridjiten. Aus der Zeit der Umaijaden werden nur der Tod Husains und die Aufstände der Azraqiten und des Muchtâr ausführlich erzählt. Den Schluſs bildet eine kurze Geschichte der Chalifen von Abdalmalik bis auf al Mu'tasim, in der nur der Sturz der Umaijaden und die Umtriebe der Aliden, besonders in Chorâsân, näher berücksichtigt werden.

Einen Fortschritt der sprachwissenschaftlichen Theorien

brachte die Thätigkeit des Othmân ibn Djinnî, der als Sohn eines griechischen Sklaven im Jahre 330/941 zu Môsul geboren war. Er studierte in Baghdâd, trat dort als Lehrer auf und starb 392/1002. Bei ihm läfst sich zuerst ein Einfluſs der eben damals zu gröſserer Bedeutung gelangten philosophischen Studien auf die Sprachwissenschaft konstatieren.

Die lexikalischen Arbeiten erhielten ihren ersten Abschluſs in dem klassischen Wörterbuch des Persers Ismâ'îl al Djauharî. Er studierte erst in seiner Vaterstadt Fârâb, dann in Baghdâd und vollendete nach altem Brauch seine Ausbildung durch einen längeren Aufenthalt bei arabischen Wüstenstämmen. Nach seiner Rückkehr in die Heimat lieſs er sich in Nîsâbûr, der Hauptstadt von Chorâsân, nieder und starb dort 392/1002. Sein groſses, aber knapp gefaſstes Wörterbuch berücksichtigt nur den streng klassischen Sprachgebrauch und ist Grundlage und Ausgangspunkt für viele spätere Arbeiten geworden.

Wie nach dem äuſsersten Osten so trugen Schüler der Meister von Basra das Studium der Sprachwissenschaft auch nach den westlichen Kolonien des Islâms. Nach Spanien wurde die Philologie durch Ismâ'îl al Qâlî verpflanzt. Er war in Armenien geboren, studierte von 303/915 bis 328/939 in Baghdâd und trat seit 330/942 in Cordova als Lehrer auf. In der Moschee der Vorstadt az Zahrâ diktierte er seinen Schülern sein Hauptwerk, eine poetisch-rhetorische Anthologie, die er einfach als Diktate bezeichnete. Er starb im Jahre 356/967.

ACHTES KAPITEL.

Theologie und Jurisprudenz.

Höher als alle anderen Zweige menschlichen Wissens stehen in der Achtung der Muslime die Studien, die sich an die Religion, an ihre Quellen, Qor'ân und Tradition, und die davon ausgehende Spekulation anschlieſsen. Infolgedessen nehmen jene Studien in ihrem Schrifttum einen so unverhältnismäſsig breiten Raum ein, daſs eine Geschichte der arabischen Litteratur ein ganz falsches und einseitiges Bild ergäbe, die nach dem Vorgang europäischer Litteraturgeschichten diese Zweige ganz von ihrer Betrachtung

ausschliefsen wollte. Allerdings dürfen wir uns hier nur mit den Höhe- und Wendepunkten der Entwicklung befassen, die bis in ihre Einzelheiten zu verfolgen dem Fachstudium überlassen werden mufs.

Die ältesten theologischen Studien knüpften sich natürlich an den Qor'ân. Seit Othmân seine kanonische Recension zur Geltung gebracht hatte, war allen weiteren Meinungsverschiedenheiten über den Text ein Riegel vorgeschoben. Aber die Unvollkommenheit der arabischen Schrift, die ursprünglich alle kurzen Vokale dem Leser zu ergänzen überliefs, rief bald neue Verschiedenheiten beim Vortrag des heiligen Buches hervor. So entwickelten sich eine Reihe von Schulen der Qor'ânlesung. Das Bedürfnis der nichtarabischen Muslime, sich eine genaue Aussprache des Arabischen für die Recitation des heiligen Textes anzueignen, führte zu jenen lautphysiologischen Studien, die wir schon kennen. Dadurch trat die Qor'ânlesekunst in nahe Beziehungen zur Grammatik, und fast alle namhaften Philologen haben sich auch um sie litterarisch verdient gemacht. Leider sind uns fast alle Dokumente dieser älteren Zeit verloren, da die Späteren, die an dieser Kunst nur noch ein praktisches Interesse hatten, sich mit einigen mageren Kompendien begnügten.

Ebenso alt sind die litterarischen Bemühungen um die Auslegung des Qor'âns. Die mancherlei vom Propheten beabsichtigten Dunkelheiten dieses Buches veranlafsten schon seine Gefährten, um Aufklärung bei ihm nachzusuchen. Der Vetter Mohammeds, Abdallâh ibn Abbâs, der auch für die sonstige Überlieferung eine Hauptautorität ist, soll schon einen vollständigen Kommentar verfafst haben. Das uns unter seinem Namen erhaltene Werk hat aber ohne Zweifel seine jetzige Gestalt erst viel später erhalten. Aber er ist auch der Hauptgewährsmann für die Auslegung des 2. und 3. Jahrhunderts gewesen, deren Ergebnisse Tabarî (s. o. S. 108) in seinem grossen Kommentar zusammenfafste. Von den älteren Werken ist uns nur wenig erhalten geblieben, da auch auf diesem Gebiet die zu kanonischem Ansehen gelangten Werke des 6. und 7. Jahrhunderts bei den Späteren das Interesse für die älteren Denkmäler erlöschen liefsen. Aufser in der orthodoxen Staatskirche blühte das Studium des Qor'âns aber auch in den Sekten. Die Schî'iten bezeichneten im Gegensatz zu Ibn Abbâs nur die Familie Alîs als die echte

Quelle aller und so auch der exegetischen Überlieferung. Wir besitzen noch aus dem 4. Jahrhundert einen solchen Kommentar von Alî al Qummî, den Th. Nöldeke als ein leeres Gewebe von Lügen und Dummheiten charakterisiert.

Unter den vom Qor'ân ausgehenden Wissenschaften war die Dogmatik die älteste. Schon unter den Umaijaden führte der Verkehr mit christlichen Theologen in Syrien, die ein von griechischer Philosophie genährtes und durch jahrhundertelange Schulung gereiftes System besafsen, auch die Muslime zu Spekulationen über den Lehrinhalt ihres heiligen Buches. Bei der Unbefangenheit, mit der diese Zeit noch Andersgläubigen gegenüberstand, drangen damals manche Gedanken der christlichen Theologie in den Islâm ein, so namentlich die Lehre von der auf die Seligkeit aller Menschen gerichteten Gnadenabsicht Gottes und von der Freiheit des menschlichen Willens. Obwohl der gröfste Theologe des 1. Jahrhunderts, der im Irâq wirkende Hasan al Basrî, an der starren Prädestinationslehre festhielt und die Anhänger jener milderen Auffassung als Ketzer in den Bann that, zählte diese doch manchen bedeutenden Vertreter, u. a. den Abû Hanîfa, der uns als Begründer eines in weiten Kreisen des Islâms noch heute herrschenden theologisch-juristischen Systems begegnen wird.

Aber aus dem Schofs der orthodoxen Schule Hasans von Basra selbst erstand seiner Lehrmeinung eine noch weit gefährlichere Opposition. Einer seiner Schüler, Wâsil ibn Atâ, trat ihm in der Behandlung der Grundfrage über das Wesen Gottes entgegen und gründete eine neue Richtung, deren Anhänger man einfach Dissenters (Mu'tazila) nannte. Ihre höchste Blüte erreichte diese freisinnige, von philosophischen Ideen genährte Bewegung unter dem Chalifen al Ma'mûn. Ihr hauptsächlichster Kampfsatz gegen die Orthodoxie war die Lehre, dafs der Qor'ân erschaffen und nicht, wie jene wollten, als Gottes Wort ewig und Gott immanent sei. Im Jahre 212/827 sanktionierte Ma'mûn jene freiere Auffassung durch ein Staatsdekret und eröffnete sogar eine heftige Verfolgung gegen die Altgläubigen. Aber schon unter seinem dritten Nachfolger, al Mutawakkil, erfolgte aus politischen Gründen ein gänzlicher Umschwung. Jetzt richtete sich die Verfolgung gegen die Mu'taziliten, und diese hörten auf, als Partei zu existieren, wenn auch einzelne

ihrer Lehrmeinungen noch lange nachher litterarische Vertreter fanden. So ist es gekommen, dafs wir kein echtes Denkmal dieser Schule mehr besitzen, und dafs wir für ihre Kenntnis hauptsächlich auf die Polemik ihrer Gegner angewiesen sind.

Wenn nun so die Mu'taziliten als Partei auch untergingen, so ging doch ihre philosophisch-dialektische Methode nicht verloren. Dieser war vielmehr eine neue Blüte im Dienste des orthodoxen Islâms beschieden. An zwei Stellen zugleich, im Irâq und in Persien, wurde das System der orthodoxen Dogmatik mit dialektischen Waffen aus der Rüstkammer der Mu'taziliten ausgestattet. Im Irâq war Abû'l Hasan al Asch'arî, geboren 260/873 zu Basra, der Begründer der neuen Richtung. Anfangs selbst ein Schüler der Mu'taziliten, bekehrte er sich in seinem 40. Jahre zum alten Glauben. Er siedelte nun nach Baghdâd über und trat dort als Lehrer und sehr fruchtbarer Schriftsteller auf. Sein System fand die Billigung der Schâfi'iten, denen er selbst sich anschlofs, sowie der ihnen nahe verwandten Mâlikiten und kam daher hauptsächlich im Centrum und im Westen des islâmischen Gebietes zur Herrschaft. Nur die äufserste Rechte der Orthodoxie, die Hanbaliten, verhielt sich seinem System gegenüber ganz ablehnend. Er starb im Jahre 324/933.

Gleichzeitig trat im Osten auf hanafitischer Seite Mohammed al Mâturîdî als Neubegründer der Dogmatik auf. Seine Abweichungen von der Lehre al Asch'arîs sind sehr geringfügig; in allen prinzipiellen Fragen stimmen die beiden Schulen durchaus überein. M. starb in seiner Vaterstadt Samarqand im Jahre 333/944.

Nach muslimischer Anschauung gehört auch das Rechtsstudium zu den theologischen Wissenschaften, da nach der Theorie alle richterlichen Entscheidungen aus der im Qor'ân und in der Tradition vom Propheten vorliegenden Gesetzgebung zu schöpfen sind. Natürlich aber konnte dies Material für die Bedürfnisse des praktischen Lebens nicht mehr ausreichen, als die Araber durch ihre Eroberungen in den Besitz alter Kulturländer kamen, und mit den neuen Verhältnissen ganz neue Fragen auftauchten. Die älteren Juristen hielten sich in solchen Fällen ganz unbefangen an ihre eigene Einsicht und trafen auf Grund dieser ihre Entscheidungen. Dabei war es unvermeidlich, dafs sie sich durch das im Lande geltende Recht beeinflussen liefsen.

Wie in die Dogmatik durch den Verkehr mit den syrischen Christen Gedanken aus der griechischen Theologie eindrangen, so kamen auch manche Grundsätze des römischen Rechts im Islâm zur Geltung.

Seit dem 2. Jahrhundert erhob sich nun aber eine Reaktion gegen das so in der Bildung begriffene Recht. Man betonte namentlich im Hidjâz die Notwendigkeit, sich in jeder Beziehung an das Vorbild des Propheten zu halten. Da aber das Traditionsmaterial bei weitem nicht ausreichte, wurde es unvermeidlich, daſs man es durch eigene Erfindungen, die man dem Propheten unterschob, vermehrte. Je nach ihrer Stellung zu dieser Grundfrage der Zulässigkeit der eigenen Einsicht oder der unbedingten Herrschaft der Tradition teilten sich nun die arabischen Juristen in Schulen, die sich in allerlei Äuſserlichkeiten der Praxis voneinander unterschieden.

Die älteste dieser Rechtsschulen, die der Hanafiten, die der eigenen Einsicht den weitesten Spielraum zugestand, wurde von Abû Hanîfa gegründet. Er war im Jahre 88/699 als Enkel eines persischen Sklaven in Kûfa geboren und war gleich den meisten seiner Stammverwandten ein Anhänger der Aliden, die ihm nach dem im îrânischen Volksgeist seit alters eingewurzelten Legitimitätsprinzip als die alleinberechtigten Nachfolger des Propheten erscheinen muſsten. Er schloſs sich daher zunächst der gegen die Umaijaden gerichteten Agitation an, trat aber, als die Abbâsiden ihre Vettern um die Herrschaft betrogen, gegen diese auf und geriet nach einem fehlgeschlagenen alidischen Putsch in Medîna im Jahre 145/762 in Gefangenschaft und starb nach fünf Jahren im Kerker. Auſser einigen kleineren Schriften besitzen wir eine von seinen nächsten Schülern zusammengestellte Sammlung der Traditionen, auf die er sich in seinen juristischen Deduktionen zu berufen pflegte, sowie eine systematische Darstellung der Glaubenslehre, deren Echtheit allerdings nicht ganz zweifellos ist.

Hatte der Meister sich noch aus politischen Gründen gegen die abbâsidische Regierung aufgelehnt, so wurde doch seine Lehre schon mit seinen nächsten Schülern regierungsfähig. Der bedeutendste unter ihnen, Abû Jûsuf († 182/795), war unter al Mahdî und Hârûn Qâdî in Baghdâd und widmete dem letzteren ein Buch über die Grundsteuer.

Abschliefsend kodifiziert wurde die Lehre Abû Hanîfas in den zahlreichen Werken seines Enkelschülers Mohammed asch Schaibânî, der zwar den Meister selbst noch gehört, seine Ausbildung aber hauptsächlich dem Abû Jûsuf zu verdanken hatte. Zum Abschlufs seiner Studien suchte er noch Mâlik, den Begründer der strengen Traditionsrichtung, in Medîna auf. Er starb im Jahre 190/805, als er den Chalifen Hârûn auf einer Reise nach Persien begleitete.

Der den nächsten Generationen zu verdankende Ausbau des hanafitischen Rechtes fand seinen Abschlufs in dem bis auf diesen Tag vielgebrauchten Kompendium des Qudûrî († 428/1036).

Daraus ist der Abschnitt über das Eherecht übersetzt von G. Helmsdörffer, Frankfurt 1832.

Im Gegensatz zu der irâqischen Schule des Abû Hanîfa lehrte Mâlik ibn Anas in Medîna (geb. 97/705, gest. 179/795) den strengsten Anschlufs an die Tradition. Zwar konnte auch er in seinem Hauptwerk al Muwatta' nicht für jeden Rechtssatz eine beglaubigte Entscheidung des Propheten anführen, und in solchen Fällen mufste er sich bei dem in Medîna nun einmal herrschenden Usus und Consensus der Gemeinde beruhigen. Auch er war anfangs ein entschiedener Anhänger der Aliden, söhnte sich aber noch selbst mit der abbâsidischen Regierung aus.

Seine Lehre wurde hauptsächlich im Westen des islâmischen Gebietes, in Nordafrika und Spanien, verbreitet. Sie verdankte das hauptsächlich dem Handbuche seines Schülers Abdarrachmân ibn al Qâsim († 191/886 in Kairo). Das bis auf diesen Tag mafsgebende Kompendium seiner Schule ist das Sendschreiben des Abû Zaid al Qairawânî (gest. 390/1000 in Fez).

Die dritte als orthodox anerkannte Rechtsschule gründete Mohammed asch Schâfi'î. Er hatte seit dem Jahre 170/783 in Medîna den Unterricht Mâliks genossen, war dann in Jemen in ein alidisches Komplott verwickelt und als Staatsgefangener in Baghdâd interniert worden. Dort lernte er die hanafitische Lehre bei asch Schaibânî kennen. Da ihn keine der beiden herrschenden Lehren befriedigte, entwarf er selbst ein neues System, in dem er besonderen Wert auf die methodische Untersuchung der Grundlagen der Rechtsbildung legte. Er fand für seine Lehre hauptsächlich in Ägypten Anhänger, wo er im Jahre 204/820 starb.

Von seinen zahlreichen Schriften ist uns nur ein Sendschreiben

erhalten; gedruckt ist bis jetzt nur seine Traditionssammlung zugleich mit einem Bericht über seine Studienreisen.

Hatten diese drei grofsen Rechtsschulen, wenn auch in absteigender Linie, der eigenen Einsicht des Juristen Konzessionen machen müssen, so wollte der Stifter der jüngsten noch als orthodox anerkannten Schule sie ganz aus seinem Systeme verbannt wissen und sich in allen Punkten an die Autorität der Tradition binden. Achmed ibn Hanbal, geboren im Jahre 164/780 in Baghdâd, trat mit zwanzig Jahren eine Reise durch ganz Vorderasien an, um überall bei den angesehensten Lehrern die Traditionen zu hören. In die Vaterstadt zurückgekehrt, genofs er noch den Unterricht asch Schâfi'îs bis zu dessen Abreise nach Ägypten. Dann trat er selbst als Lehrer auf. Als nun der Chalif al Mu'tasim die mu'tazilitische Lehre vom Geschaffensein des Qor'âns zum offiziellen Dogma erhob, weigerte er sich, dasselbe anzuerkennen, und blieb seiner Überzeugung auch in einer siebenjährigen Gefangenschaft treu. Als aber al Mutawakkil im Jahre 232/846 die Staatskirche zur Orthodoxie zurückführte, erlangte auch er seine Freiheit und sein Ansehen wieder. Er starb im Jahre 241/855.

Seine Schule war nicht nur in seiner Heimatsprovinz, sondern bis ins 9. Jahrhundert hinein auch in Syrien und im Hidjâz verbreitet und zeichnete sich stets durch ihren auch praktisch oft und gern bethätigten Fanatismus aus. Seitdem ist sie unter dem Druck politischer Verhältnisse immer mehr von den anderen Schulen aufgesogen, aber auch heute noch nicht ganz erloschen. Zu Anfang des vorigen Jahrhunderts erlebte sie dann eine grofsartige Auferstehung in der Sekte der Wahhâbiten.

Scheinbar noch konsequenter war die Lehre des Dâ'ûd ibn Alî (geboren 208/818 in Kûfa, gestorben 270/883 in Baghdâd), aber durch Überspannung des Traditionsprinzips ging sie über das Mafs der Orthodoxie hinaus. Hatte Achmed ibn Hanbal die eigene Einsicht verworfen und strengsten Anschluſs an die Überlieferung verlangt, so betonte Dâ'ûd, daſs nur der äuſsere Sinn von Qor'ân und Tradition für das Leben des Muslim maſsgebend sein solle. Indem er so jede Autorität eines Lehrers anzuerkennen sich weigerte, kam er unter dem Scheine strengster Rechtgläubigkeit gerade den libertinistischen Neigungen der Mystiker entgegen und fand daher namentlich in Persien zahlreiche Anhänger.

Seine Schule, die zâhiritische, ist aber nicht dazu gelangt, als orthodox anerkannt zu werden; von den Schriften des Stifters und seiner Anhänger im Osten ist uns nichts erhalten. In Spanien dagegen kam seine Lehre später noch zu grofser Bedeutung, und dort wird sie uns im nächsten Buche noch einmal begegnen.

J. Goldziher, Die Zâhiriten, Leipzig 1884.

Aufser der Staatskirche bestanden im Islâm von früh an auch eine Reihe von Sekten. Die puritanischen Ultras, die Châridjiten, die jedes erbliche Chalifat verwarfen und die Wählbarkeit jedes beliebigen Muslims zum Lenker der Gemeinde betonten, sind in den ersten, von Kampf erfüllten Jahrhunderten ihres Bestehens nicht zu litterarischer Äufserung gekommen, oder es ist uns wenigstens nichts von ihren Werken erhalten. Erst als sie in entlegenen Winkeln des islâmischen Gebietes, in Omân und in Nordafrika, zu ungestörter Entfaltung ihrer Eigentümlichkeiten gelangten, begann auch ihre litterarische Thätigkeit, die uns später noch beschäftigen wird.

Die Schî'iten sind in Europa als die Ketzer des Islâms am bekanntesten. Die Schî'at Alî bedeutete aber anfänglich und noch während der ersten Jahrhunderte nur eine politische, keine religiöse Partei. In Persien schlofs sich allerdings der Protest des arischen Nationalgefühls gegen die ihm aufgedrungene semitische Religion mit dem politischen Schî'itismus zusammen, und daher schlug dieser auch in der theoretischen Ausbildung des dogmatischen und juristischen Lehrgehalts seine eigenen Wege ein. Leider ist uns diese litterarische Bewegung nur sehr unvollkommen bekannt, da unsere Handschriftensammlungen meist aus sunnitischen Ländern stammen. Von dem bedeutendsten Vertreter dieser Richtung, Mohammed ibn Bâbûja († 381/991 in Baghdâd), sind uns noch mehrere Schriften erhalten (s. o. S. 97).

Noch weniger unterrichtet sind wir über die Ausgestaltung der schî'itischen Lehre in den damals fâtimidischen Landen, Nordafrika und Ägypten, da deren spätere Beherrscher nicht nur ein religiöses, sondern auch ein politisches Interesse daran hatten, die Schriften der Ketzer zu vernichten. So ist uns denn nur eine Abhandlung von dem ersten fâtimidischen Qâdî in Ägypten über die Vorzüge des Propheten und der Imâme erhalten.

Günstiger lagen die Verhältnisse für die Schî'a in Südarabien,

wo sie als Zaiditen schon im 2. Jahrhundert auch politisch zur Herrschaft kamen und sich bis jetzt behauptet haben. Fast alle Leiter (Imâme) dieser Sekte haben sich durch grofse Schreibseligkeit ausgezeichnet, und jeder einzelne fast hat das ganze Lehrsystem in Monographien oder in zusammenfassenden Werken zur Darstellung gebracht.

Nächst dem Qor'ân war für die Ausbildung der religiösen und juristischen Lehren des Islâms die Tradition vom Propheten, der Hadîth, die wichtigste Quelle. Die hohe Verehrung, die Mohammeds Anhänger ihm schon bei Lebzeiten entgegenbrachten, läfst uns keinen Zweifel, dafs wirklich ein Teil der Tradition als echt angesehen werden mufs. Ebenso unzweifelhaft aber ist es auch, dafs sich an diesen echten Kern schon früh zahlreiche Auswüchse ansetzten. Alle politischen und dynastischen, sowie alle dogmatischen und juristischen Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte haben ihre Spuren in der Tradition znrückgelassen. Jede einzelne Partei verstand es, zur Verteidigung ihrer Lehre Hadîthe vom Propheten zu schmieden. Zu diesen tendenziösen Erfindungen traten noch die harmloseren Erdichtungen volkstümlicher Prediger und Geschichtenerzähler, denen auch strenge Theologen der späteren Zeit noch mit Nachsicht begegneten.

An eine litterarische Verwertung dieser Materialien dachte man in den beiden ersten Jahrhunderten noch nicht. Das Studium der Tradition wurde ausnahmslos in mündlicher Überlieferung betrieben, und manche Frommen scheuten sich nicht vor weiten Reisen, um eine möglichst grofse Zahl von Lehrern der Tradition zu hören. Freilich hatte man keineswegs etwa eine religiöse Scheu vor dem Niederschreiben solcher Texte. Wir hören schon aus dem 2. Jahrhundert von manchen schriftlichen Aufzeichnungen, aber diese trugen rein privaten Charakter, unseren Kollegienheften vergleichbar. Erst als die grofsen Rechtslehrer das Bedürfnis empfanden, ihre Grundsätze durch Beweisstellen aus dem Munde des Propheten zu stützen, ging man an die Sammlung der Traditionen.

Deren älteste Formen sind die Musnads, in denen der Stoff nicht sachlich, sondern nach den Gewährsmännern geordnet ist. Solche Sammlungen verfafsten, wie wir sahen, die Stifter der einzelnen Rechtsschulen oder doch in ihrem Namen ihre nächsten Schüler.

Höher stehen die Musannafât, in denen die Traditionen in juristische, rituelle, historische, ästhetische und ethische Fächer eingeordnet sind. Das älteste Werk der Art, das im ganzen Bereiche des Islâms kanonisches Ansehen genieſst, ist der Sachîch des Mohammed al Buchârî. Dieser war im Jahre 194/810 von îrânischen Eltern zu Buchârâ geboren. Im Anschluſs an die Pilgerfahrt brachte er 16 Jahre auf Reisen zum Studium der Tradition zu. Nach Buchârâ zurückgekehrt, verfaſste er seine Traditionssammlung und starb 256/870. Die Grundlage seines Werkes bildet ein nach den Kapiteln der Rechtslehre eingeteiltes Schema, dessen Fächer er dann, soweit es ging, mit solchen Traditionen ausfüllte, die ihm nach den Regeln der damals herrschenden Kritik für echt galten. Sein Werk gelangte schon früh zu so groſsem Ansehen, daſs man auf seine Überlieferung nahezu dieselbe Sorgfalt wie auf den Qor'ân verwandte. Trotzdem entstanden in den verschiedenen Schulen nach und nach kleine Differenzen, bis im 7./13. Jahrhundert Mohammed al Jûnînî die uns jetzt vorliegende Recension herstellte.

Den gleichen Titel trägt das etwas jüngere Werk des Muslim, der, 202/817 in Nîsâbûr geboren, nach mehreren Reisen in Baghdâd studierte und 269/873 in seiner Vaterstadt starb. Er verfuhr bei Abfassung seines Werkes noch etwas objektiver als Buchârî. Zwar ordnete auch er sein Werk nach dem Schema der Rechtsbücher, lieſs aber die einzelnen Kapitel ohne Überschrift, damit der Leser selbst nach eigener Einsicht seine Schlüsse aus dem ihm vorgelegten Materiale ziehen könne. Eben wegen dieses wissenschaftlichen Charakters ist seine Arbeit nicht so populär geworden wie die seines Vorgängers, wenn sie auch von den Gelehrten nahezu ebensoviel studiert wurde.

Zu diesen beiden Sachîchen, deren kanonisches Ansehen von allen Muslims anerkannt wird, traten im Laufe des 3. Jahrhunderts noch vier Werke hinzu, die von den Späteren nicht selten mit jenen zu einer Sechszahl kanonischer Bücher zusammengefaſst werden.

Das älteste unter diesen ist das Sunanwerk des Abû Dâ'ûd, gestorben 275/888 in Basra. Wie schon der Titel besagt, umfaſst dies Buch nur Traditionen von juristisch-ritueller Bedeutung; von diesen aber nahm der Verfasser alle auf, die nicht einhellig als unecht verworfen waren.

Noch liberaler verfuhr at Tirmidhî (gestorben 279/892 in Transoxanien) in seinem «Sammler», in dem er alle Traditionen verzeichnete, die jemals einem Juristen als Beweis für seine gesetzliche Praxis gedient hatten. Dabei gab er jedesmal die näheren Umstände dieser Verwendung an, und so liefert uns dies Werk wertvolles Material für die Geschichte des islâmischen Rechtes.

Die Sunan des Achmed an Nasâ'î (gestorben 302/914) suchten ihren Ruhm in möglichst vollständiger Umfassung aller Einzelheiten des religiös-rituellen Lebens und berücksichtigen eingehend auch dessen volkstümliche Seiten.

Das letzte Werk dieser Art, die Sunan des Ibn Mâdja (gestorben 273/886), fand anfangs wegen der vielen schwachen Traditionen, denen der Verfasser Einlafs gewährt hatte, heftigen Widerspruch und ist erst gegen Ende des 6. Jahrhunderts in den Kanon der sechs Bücher aufgenommen worden.

Nachdem so die Flut der in den ersten Jahrhunderten entstandenen Traditionen eingedämmt und für weitere Studien eine feste Grundlage geschaffen worden war, schlofs sich an die Worte des Propheten noch eine weit ausgedehnte litterarische Thätigkeit an, indem man den vorhandenen Stoff meist zu erbaulichen Zwecken in neue Formen umgofs. Besonders beliebt waren jetzt Sammlungen von 40 Traditionen, da der Prophet selbst diese Zahl für die geringste erklärt haben sollte, die jeder Gläubige beherrschen müsse. Die älteste uns erhaltene Sammlung dieser Art stammt von dem schon genannten Tirmidhî. An das Studium der Tradition knüpfte sich ferner die Forschung nach den Schicksalen der Genossen des Propheten, die als Gewährsmänner für seine Worte angeführt wurden, da man bei der kritischen Abschätzung der Traditionen die Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner als einzigen Mafsstab benutzte. So entstand eine besondere Wissenschaft, die natürlich in naher Beziehung zur Geschichte stand (s. o. S. 105).

J. Goldziher, Muhammedan. Studien II (Halle 1889) S. 1—274.

NEUNTES KAPITEL.

Die Mystik.

Neben der offiziellen Religionsübung kam im Islâm schon früh eine Richtung persönlicher Frömmigkeit auf, die, unbekümmert um die Kirchenlehre, einen Weg zu Gott suchte. Ihr Grundgedanke, das lebendige Bewufstsein von der Vergänglichkeit des Irdischen und der Nichtigkeit alles menschlichen Strebens, war schon mancher vorislâmischen Doktrin geläufig gewesen. Die ältesten Asketen des Islâms zogen aber daraus die praktische Konsequenz, dafs sie im absoluten Vertrauen auf Gott die Verachtung aller Erwerbsquellen predigten.

Wie nun durch den Verkehr mit den syrischen Christen Gedanken der griechischen Theologie in das Staatskirchentum eindrangen, so wurden auch jene Stillen im Lande durch eine ihnen verwandte Unterströmung der orientalischen Kirche angeregt. Den im letzten Keim auf die Neuplatoniker zurückgehenden Gedanken von der Notwendigkeit, der Welt zu entsagen und die Annäherung an Gott in mystischer Liebe zu suchen, hatte schon im 6. Jahrhundert die Schrift des Syrers Bar Sudaili gepredigt. Von jener gemeinsamen Quelle aus fand diese Idee sowohl ihren Weg in die griechische und die westeuropäische Kirche des Mittelalters wie in den Islâm. Auf Syrien als Ausgangspunkt dieser Bewegung weist uns auch die von Goldziher hervorgehobene Möglichkeit eines Zusammenhanges der Dhikrübungen bei den ältesten muslimischen Asketen mit denen der syrischen Betbrüder. In Syrien traten denn auch die ersten litterarischen Vorkämpfer dieser neuen Frömmigkeit auf.

Der erste Mystiker, dessen Schriften auf uns gekommen sind, ist al Hârith al Muhâsibî, gestorben 213/827. Er steht zwar in allen Grundfragen durchaus noch auf dem Standpunkt der Orthodoxie, aber statt sich wie jene auf die Beobachtung des Ceremonialgesetzes zu beschränken, predigt er Selbstbeherrschung, Entsagung und Gottergebenheit.

An diesen Kern aller mystischen Lehre schlossen sich aber bald von verschiedenen Seiten her neue Elemente an, da die Sûfîs (so nannten sich die Mystiker nach ihrer Kleidung aus grober Wolle) mehr und mehr vom geraden Pfade des rechten

Glaubens ablenkten. Alchemistischen Träumereien huldigte der Ägypter Dhû 'n Nûn, gestorben 245/859. Im Osten des islâmischen Gebietes begegnete den Mystikern indisch-buddhistischer Einfluſs und führte ihnen pantheistische Anschauungen zu. Solche Ideen scheinen in dem berühmtesten Sûfî des 2. Jahrhunderts, Husain al Hallâdj, einem geborenen Perser, besonders günstigen Boden gefunden zu haben. Sein Lehrer Djunaid, gestorben 297/910, hatte noch ganz auf dem Boden der Orthodoxie gestanden, wenn er es auch vermied, sich auf dogmatische Fragen einzulassen. Al Hallâdj aber fühlte sich an den Islâm nicht mehr gebunden, er glaubte sich im Besitze von Wunderkräften und wuſste eine groſse Schar gläubiger Anhänger um sich zu sammeln. Dadurch kam er mit der Staatsgewalt in Konflikt. Sein Ausspruch, Gott habe sich in ihm verkörpert, gab die Handhabe zu dem Todesurteil, das im Jahre 309/921 in Baghdâd an ihm vollstreckt wurde. Diese äuſserste Konsequenz pantheistischer Anschauung verschwindet seitdem auf längere Zeit aus den sich an die Öffentlichkeit wagenden Lehren der Mystiker und tritt erst im 7./13. Jahrhundert wieder hervor. Das litterarische Leben der Mystik des 4. Jahrhunderts geht ganz in rechtgläubiger Frömmigkeit auf. Aber ihr Streben nach innerlicher Aneignung der religiösen Gedanken ist namentlich auch auf die Poesie von groſsem Einfluſs gewesen.

ZEHNTES KAPITEL.

Die profanen Wissenschaften.

Philosophie, Mathematik sowie reine und angewandte Naturwissenschaft verdienen schon deswegen einen Platz in der Geschichte der arabischen Litteratur, weil die Araber auf diesen Gebieten im Vergleich mit dem allgemeinen Kulturstande ihrer Zeit sehr Anerkennenswertes leisteten und die Lehrer des Abendlandes wurden. Freilich hatten diese Wissenschaften mit der arabischen Litteratur eben nur die Sprache gemeinsam. Im eigenen Volkstum der Araber hatten sie keine Wurzeln, sie wurden aus dem hellenistischen in den muslimischen Kulturkreis verpflanzt und sind in diesem stets als ein fremdes Reis angesehen

worden. Die Männer, die sie ins Arabische einführten, waren christliche Syrer, und auch an ihrer weiteren Entwicklung waren echte Araber nur in sehr geringer Zahl beteiligt. Keine dieser Wissenschaften ist jemals volkstümlich gewesen, ihre Blüte verdankten sie immer nur der Gunst einzelner Fürsten, und sie verfielen, wenn sich diese ihnen versagte.

Die Litteratur der christlichen Syrer hatte von Anfang an stark unter dem Einfluſs der Griechen gestanden. Soweit sie dem oströmischen Reiche unterthan war, fanden die griechischen Studien natürlich schon aus politischen Gründen eifrige Förderung. Aber auch ihre Brüder im persischen Reiche standen ihnen darin nicht viel nach, da die sasanidischen Könige gleichfalls an den Studien der Philosophen und der Mediziner lebhaften Anteil nahmen. Chosrau Anôscharwân gründete im Jahre 350 n. Chr. zu Gundêschâpûr in Chûzistân eine Schule für diese Wissenschaften, die bis in die Zeiten der Abbâsiden hinein blühte. Wir sahen ja schon, wie die Grundbegriffe der aristotelischen Logik von da aus ihren Weg zu den Muslimen in Basra fanden und den Grund zur arabischen Originalgrammatik legten.

Mathematik und Astronomie, von der auf dieser Kulturstufe die Astrologie unzertrennlich war, fanden auch in Harrân eine Pflegestätte. Dort hatte sich, als schon das Kreuz in ganz Syrien herrschte, noch das altsyrische Heidentum gehalten, und es fand seine besten Waffen gegen die christlichen Sendboten eben in hellenischer Wissenschaft. Auch unter arabischer Herrschaft blieben die Harrânier noch jahrhundertelang dem Glauben ihrer Väter treu, und manche von ihnen fanden am Chalifenhofe zu Baghdâd einen weiten Wirkungskreis.

Schon unter den ersten Abbâsiden hatten syrische Christen angefangen, medizinische Werke ins Arabische zu übersetzen. Einen neuen, mächtigen Impuls erhielt diese litterarische Bewegung unter dem Chalifen al Ma'mûn, der, selbst ein Freund und Kenner griechischer Weisheit, zu ihrer Pflege in Baghdâd ein eigenes Institut mit Bibliotheken und astronomischem Observatorium gründete.

Unter seiner Regierung wirkten Qostâ ibn Lûqâ aus Baalbek, Hunain ibn Is'châq und sein Sohn Is'châq als Übersetzer. Der erste blühte um das Jahr 220/835 und machte sich nicht nur durch Übersetzungen von Schriften des Aristoteles, Plutarch,

Euklides, Hypsikles, Theodorus und Heron von Alexandrien, sondern auch als selbständiger Schriftsteller über Musik, Astronomie und Mathematik um die junge arabische Wissenschaft hochverdient. Noch berühmter wurde Hunain, weil seine eigenen Schriften und seine Übersetzungen weiter ihren Weg in die hebräische und die lateinische Litteratur des Mittelalters fanden. Er war 194/809 in Hîra geboren und soll seine Studien aufser in Baghdâd auch in Kleinasien gemacht und dort Griechisch gelernt haben. Nach seiner Rückkehr wurde er Leibarzt des Chalifen al Mutawakkil. Im Jahre 260/873 vergiftete er sich aus Gram über die Exkommunikation, die ihm seine Stellungnahme im Bilderstreit zugezogen hatte. Als Übersetzer befafste er sich nicht nur mit Aristoteles, sondern auch mit Platos Republik, Gesetzen und Timaeus. Der Schwerpunkt seiner Thätigkeit aber lag auf medizinischem Gebiet, indem er zahlreiche Schriften, namentlich Galens, zugänglich machte. So schrieb er selbst auch eine Einleitung in die Medizin und eine Anzahl von Monographien. Die weiteste Verbreitung aber fand seine doxographische Schrift.

Hunain ibn Ischâqs Sinnsprüche der Philosophen, nach der hebr. Übers. von Charisi ins Deutsche übertr. von A. Löwenthal, Berlin 1896.

Sein Sohn Is'châq († 298/910) begünstigte wieder mehr die aristotelischen Studien, während seine Thätigkeit als Galen-Übersetzer von seinem Neffen Hubaisch fortgesetzt wurde, der ihn darin schon bei Lebzeiten unterstützt hatte.

Im Anschlufs an die durch diese und andere Übersetzer den Arabern zugänglich gemachten Schriften entwickelte sich aus pseudopythagoräischen und neuplatonischen Anregungen heraus zunächst eine mit moralisierenden und schöngeistigen Tendenzen verbrämte Naturphilosophie. Einen ihrer eifrigsten Vertreter haben wir schon in Djâhiz kennen gelernt. Während dieser aber in erster Linie schönwissenschaftlichen Bestrebungen huldigte, fand die rein wissenschaftliche Seite ihren Vertreter in seinem Zeitgenossen Ja'qûb al Kindî, dem «Philosophen der Araber». Er stammte aus jenem altberühmten südarabischen Geschlechte Kinda, das einst in Mittelarabien zu fürstlicher Macht emporgestiegen war (s. o. S. 26). Sein Vater war Statthalter in Kûfa gewesen, und dort wurde er geboren. Er studierte in Basra und in Baghdâd und lebte in letzterer Stadt

unter al Ma'mûn und seinen Nachfolgern als Schriftsteller. Durch die Verfolgung der Mu'taziliten unter al Mutawakkil wurde auch er schwer betroffen, da ihm seine Bibliothek konfisziert wurde. Er starb bald darauf. Seine sehr ausgedehnte litterarische Thätigkeit (er soll gegen 200 Bücher geschrieben haben) umfafste nicht nur die Philosophie im engeren Sinne, sondern auch alle anderen profanen Wissenschaften, Musik, Astronomie, Geometrie, Medizin, Astrologie, Meteorologie. Obwohl er sich in ethischen und metaphysischen Fragen den Neupythagoräern und Neuplatonikern anschlofs, befafste er sich doch auch eifrig mit den Schriften des Aristoteles, und er wird wohl mit Recht als der erste Aristoteliker des Islâms bezeichnet. Dabei liebte er es aber, die Philosophie der Peripatetiker mit der Platons zu harmonisieren, natürlich nicht selbständig, sondern im Anschlufs an griechische Vorbilder. Wie seine eigene philosophische Bildung nur gering war, so äufserte sich auch sein Einfluſs als Lehrer mehr auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften. Sein bedeutendster Schüler war der Astrolog Abû Ma'schar (s. u.).

Reiner tritt das streng philosophische Interesse in der litterarischen Thätigkeit al Fârâbîs zu Tage. Dieser, ein Türke von Abstammung, war in Transoxanien geboren und hatte in Baghdâd studiert. Er fand dann am Hofe des als Mäcen berühmten Hamdâniden Saifaddaula (s. o. S. 89) eine Stätte beschaulicher Studien und freie Mufse für seine Schriftstellerei. Er starb im Jahre 339/950 in Damaskus, wohin er seinen Fürsten begleitet hatte. Seine litterarische Thätigkeit umfafste das gesamte Gebiet der aristotelischen Philosophie, die er teils in Kommentaren zu einzelnen Schriften des Meisters, teils in selbständigen Werken bearbeitete. Doch verfafste er auch eine besondere Schrift, um dessen Lehre mit der Platos auszugleichen. Geringer an Zahl sind seine Schriften über Mathematik, Astronomie, Medizin und Musik. Bemerkenswert ist seine Verteidigung der Alchemie gegen al Kindî, der sich sehr absprechend über diese angebliche Kunst geäufsert hatte.

Bisher hatte die Philosophie, von der Orthodoxie verfolgt, nur im Schutze fürstlicher Gunst gedeihen können. Im 4. Jahrhundert aber verloren die Altgläubigen mit der sinkenden Macht des Chalifats mehr und mehr von ihrem Einfluſs. Als nun gar im Jahre 334/945 die schî'itischen Bûjiden die wirkliche Macht

in Baghdâd in die Hand nahmen und dem Chalifen nur eine sehr fragwürdige geistliche Obergewalt liefsen, konnten die Vertreter dieser Studien ungescheut an die Öffentlichkeit treten. Basra war seit alters der Sitz freigeistiger Bestrebungen gewesen; dort hatten die Zirkel bestanden, denen Djâhiz und der Dichter Baschschâr ihre philosophischen Anregungen zu danken hatten. In Basra bildete sich nun wieder um die Mitte des 4. Jahrhunderts eine philosophische Gesellschaft, die sich «die treuen Freunde» nannte (bei uns oft mit «lautere Brüder» übersetzt). Eine Anzahl von Mitgliedern wird uns mit Namen genannt, doch tritt uns keines mehr als Individualität greifbar entgegen. Von einem derselben, Zaid ibn Rifâ'a, hören wir, dafs er im Jahre 373/983 in Baghdâd war; ob er aber dort eine Filiale der Gesellschaft gründen konnte, bleibt zweifelhaft. Die Idee, die dieser Gesellschaft vorschwebte, und die sie mittelst einer eigenartigen, freilich wohl kaum in die Praxis überführten, stufenweisen Organisation verwirklichen wollte, die Verbreitung philosophischer Aufklärung unter der Masse des Volkes, mufste an den politischen Verhältnissen und vor allem an dem schon auf der ganzen Linie drohenden Verfall der allgemeinen Kultur scheitern. Aber ihre Schriften, die Sendschreiben der treuen Freunde, hatten einen sehr grofsen Erfolg. Sie verbreiteten sich schnell über den ganzen Orient und wurden schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts auch in Spanien eingeführt. Auch in späterer Zeit noch wurden sie eifrig gelesen, im 17. Jahrhundert von dem berühmten türkischen Dichter Lâmi'î in seine Sprache und noch im 19. Jahrhundert ins Hindustânî übertragen. Sie behandeln in 51 Traktaten alle Gebiete der philosophischen und naturwissenschaftlichen Forschung. Wie sich die Verfasser im einzelnen nicht selbst nannten, so nahmen sie es auch mit dem geistigen Eigentum ihrer Vorgänger nicht eben genau. Sie wollten ja auch die Wissenschaft nicht fördern, sondern nur sie popularisieren. Und das ist ihnen bis zu gewissem Grade in der That gelungen.

Ihre Schriften sind von Fr. Dieterici übersetzt und in einzelnen Abteilungen seit 1865 in Leipzig erschienen. T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901.

Auf dem Gebiete der Mathematik wurden die Araber aufser von Euklid und seinen Nachfolgern auch von indischer Seite her angeregt. Das indische Zahlensystem, das wir wieder

von den Arabern übernahmen und daher nach ihnen benennen, ermöglichte die Begründung der Positionsarithmetik und vereinfachte alle elementaren Rechnungsarten. Mit diesem Hilfsmittel haben nun die Araber namentlich die Zahlentheorie durch Untersuchungen über die Beziehungen der geraden und ungeraden Prim-, Quadrat- und Kubikzahlen zu einander wesentlich bereichert. Für die Trigonometrie übernahmen sie gleichfalls von den Indern den Sinusbegriff, und sie förderten diese Wissenschaft bis zu einem erst mit Beginn der Neuzeit überschrittenen Punkte.

Der älteste Mathematiker, dessen Werke uns erhalten sind, ist Mohammed al Chwârazmî, der unter al Ma'mûn um 205/820 blühte. Auf Veranlassung dieses Fürsten bearbeitete er die Astronomie des Ptolemaeus und das indische Werk Sindhind. Die gröfste Verbreitung aber fand sein Buch über die Algebra, das, schon früh ins Lateinische übersetzt, die europäische Arithmetik bis in die Renaissance hinein beherrschte. Sein Name lebt noch heute in dem mathematischen Kunstausdruck Algorithmus für ein zur Regel gewordenes Rechnungsverfahren.

Geometrie, Astronomie und Technik pflegten die drei Söhne des Mûsâ ibn Schâkir († 259/872), die in gemeinsamer Arbeit ein Lehrbuch der Geometrie und der Planimetrie und eine Anweisung zu allerlei technischen Kunststücken verfafsten.

Der gröfste, durch selbständige Forschungen, namentlich zur Zahlentheorie, ausgezeichnete Mathematiker dieser Zeit war Thâbit ibn Qorra, geboren 221/836 in Harrân. Er studierte in Baghdâd und kehrte später dahin zurück, nachdem er sich mit einem Glaubensgenossen in der Heimat wegen dogmatischer Fragen überworfen hatte. Er starb 288/901. Aufser zahlreichen mathematischen Monographien verfafste er auch medizinische und philosophische Schriften.

Gegen Schlufs dieser Periode wurden deren Hauptergebnisse noch einmal in dem Kompendium der Arithmetik von Mohammed al Karchî zusammengefafst, das er dem Wezir der Bûjiden, Bahâ'addaula Fachralmulk († 407/1016) widmete.

Al Kâfî fî 'l Hisâb, übersetzt von A. Hochheim, Halle a. S., I—III, 1878—1880.

Wie in der Mathematik waren die Araber auch in der Astronomie Schüler nicht nur der Griechen, sondern auch der Inder. Im Jahre 152/773 erschien am Hofe al Mansûrs ein

Inder mit dem Werke Siddhânta des Brahmagupta (verfaſst 628), und der Chalif lieſs eine Übersetzung desselben herstellen, die dann al Ma'mûn durch Chwârazmî umarbeiten lieſs (s. o. S. 139). Ma'mûn lieſs auch nach Beobachtungen in Baghdâd und Damaskus die astronomischen Tafeln des Ptolemaeus revidieren und veranlaſste eine Gradmessung. Durch vollkommenere Instrumente wurden die Araber in den Stand gesetzt, auch die Schiefe der Ekliptik und die Bahnen der Himmelskörper genauer zu bestimmen. Das Interesse, das die Fürsten an der Astronomie nahmen, war allerdings keineswegs rein sachlich; die theoretische Forschung sollte hier stets nur ein Mittel sein für die praktische Astrologie.

Zu Anfang des 3. Jahrhunderts blühte Achmed al Farghânî, der als Alfraganus (s. Schillers «Wallenstein») durch seine ins Lateinische übersetzten Werke auch im mittelalterlichen Europa in hohem Ansehen stand.

Der berühmteste Astrologe des 3. Jahrhunderts war Abû Ma'schar, ein Schüler al Kindîs, gestorben 272/885 in Wâsit. Auſser mehreren Monographien verfaſste er ein groſses Werk über die Leistungen der acht ihm bekannten Kulturvölker. Unter dem Einfluſs der pythagoräischen Philosophie seines Lehrers teilte er alle seine Werke nach der kanonischen Vierzahl und ihren Vielfachen ein.

Die Astrologie fand ihren Abschluſs in dem zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Nordafrika blühenden Alî ibn abî 'r Ridjâl, dessen Hauptwerk de judiciis astrorum auch ins Lateinische übersetzt wurde (Basel 1551).

Auch in der Medizin kreuzten sich indische Einflüsse mit griechischen. Daſs die Werke des Hippokrates und Galen früh ins Arabische übertragen wurden, ist bereits erwähnt. In Gundêschâpûr (s. o. S. 135) blühte neben den aristotelischen Studien auch das der griechischen Medizin, und den Vorstand des dortigen Krankenhauses, Georgios, berief al Mansûr als seinen Leibarzt. Am Hofe Hârûns treffen wir nun aber auch einen indischen Arzt Manka in hohem Ansehen. Das Hauptwerk der indischen Medizin, der Suçruta, wurde ins Arabische übersetzt; diese Übersetzung ist uns allerdings nicht erhalten.

Im 3. Jahrhundert war Jachjâ ibn Mâsawaih der berühmteste medizinische Schriftsteller. Als Sohn eines Apothekers

in Gundêschâpûr geboren, studierte er in Baghdâd und ward Leibarzt des Chalifen al Ma'mûn und seiner Nachfolger bis al Wâthiq. Er starb im Jahre 243/857. Mehrere seiner Werke, von denen die dem Hunain ibn Is'châq gewidmeten Aphorismen am berühmtesten sind, wurden auch ins Lateinische und ins Hebräische übersetzt.

Sein Ruhm wurde noch überstrahlt von dem des Abû Bekr Mohammed ibn Zakarîjâ ar Râzî (Rhazes der Lateiner), der wohl als das schöpferischste Genie der mittelalterlichen Arzneikunst überhaupt bezeichnet werden mufs. Er war in Raij geboren, studierte in Baghdâd und war dann Krankenhausdirektor in seiner Vaterstadt, später in Baghdâd. Aber der Glanz der alten Chalifenstadt war damals schon arg verblichen, und so zog auch Râzî es vor, an den Höfen persischer Fürsten die klingende Anerkennung seines Ruhmes zu suchen. Dem Fürsten von Kirmân und Chorâsân, Mansûr ibn Is'châq, aus dem Hause Sâmân, widmete er sein Hauptwerk. Wenig Dank aber erntete er bei demselben Fürsten für ein Buch, in dem er die Alchemie verteidigte. Da er nicht im stande war, die darin vorgetragenen Experimente auszuführen, versetzte ihm der Fürst einen Peitschenhieb ins Gesicht, an dessen Folgen er erblindete. Er starb im Jahre 311/923, nach anderen 320/932.

Die Alchemie erlebte im 2. Jahrhundert ihre höchste Blüte. Ihr Hauptvertreter, Djâbir ibn Haijân, gilt als Schüler des umaijadischen Prinzen Châlid (s. o. S. 76). Sonst wissen wir von ihm nur, dafs er in Kûfa lebte, und dafs seine Blüte um das Jahr 160/776 anzusetzen ist.

Gebiri curieuse, vollständige Chymische Schriften, Frankfurt 1710, Wien 1751.

Die Alchemisten waren trotz der Geheimniskrämerei, mit der sie sich zu umgeben liebten, im Grunde doch alle von ihrer Sache ehrlich überzeugt und sie haben auf dem Wege nach einem chimärischen Ziele die Naturwissenschaften wirklich gefördert. Jetzt aber haben wir noch einen vorgeblichen Vertreter der Naturwissenschaft zu verzeichnen, der mit der bewufsten Absicht zu fälschen auftrat und dadurch noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts einen europäischen Gelehrten in die Irre geführt hat. Abû Bekr ibn Wachschîja stammte aus einer aramäischen Familie des Irâq und blühte gegen Ende des 3. Jahrhunderts.

Im Anschluſs an die Bestrebungen der Schu'ûbiten (s. o. S. 104) schrieb er auſser einigen alchemistischen und kabbalistischen Werken ein Buch über die Landwirtschaft der Nabatäer, wie die Araber die Aramäer des Irâq nannten. Da es ihm darauf ankam, nachzuweisen, daſs die Kultur der alten Babylonier der arabischen bei weitem überlegen gewesen sei, da er aber von dieser Kultur nur wenig Positives wissen konnte, so scheute er sich nicht, eine ganze Litteratur von angeblich fabelhaftem Alter zu erdichten. Unter dem Gewande eines guten Muslim trägt er dann allerlei Freigeisterei zusammen. Abgesehen von dem kulturhistorischen Interesse, das seine Schwindeleien immerhin bieten, enthält sein Werk nach de Goejes Urteil wohl auch allerlei für die Kenntnis der Landwirtschaft seiner Zeit wertvolle Nachrichten. Ganz wertlos aber ist für uns eine andere Fälschung, in der er über die angeblichen Schriftarten alter Völker und einzelner Männer handelt.

FÜNFTES BUCH.

Die nachklassische Periode der islâmischen Litteratur in arabischer Sprache von ca. 1000 bis ca. 1258.

Mehr als in anderen Kulturländern war im Gebiete des Islâms die Blüte der Litteratur mit den politischen Verhältnissen eng verwachsen. Natürlich ist dabei abzusehen von der Volkslitteratur, die freilich von Fürstengunst unabhängig ihre Blüten getrieben hat; aber von dieser ist uns aus alter Zeit sehr wenig bekannt, ihre Äufserungen können wir erst später beobachten. Nicht nur die Dichter, auch die Gelehrten des Islâms schlossen sich fast stets einem Fürstenhofe an. Das hängt von den materiellen Grundlagen dieser Litteratur ab. Da es keinen organisierten Buchhandel gab, sahen sich Dichter und Gelehrte, sofern sie ihre Existenz auf Kunst und Wissenschaft gründen wollten, auf Fürstengunst angewiesen.

Als nun im 4. Jahrhundert das Chalifat von Baghdâd fast alle politische Bedeutung verloren hatte, als die Provinzialstatthalter selbständige Fürsten geworden waren, da verschwand auch die einstige Centralisation des geistigen Lebens. Ward dies somit mannigfaltiger und äufserlich vielseitiger, so verlor es doch an innerer Kraft. Auf die grofsen Dichter des 3. Jahrhunderts folgte eine grofse Schar formgewandter, aber gedankenarmer Nachahmer, die an den kleinen Höfen das geistige Kapital ihrer Vorgänger in die gangbare Münze der Lobhudelei umsetzten. Eine Reaktion gegen diese sich stets wiederholende, in ihrem inneren Wesen unwahre Erneuerung der alten Kunst bedeutet

der zuerst im Westen des arabischen Sprachgebietes auftretende Versuch, Formen der volkstümlichen Dichtung in kunstmäfsige Pflege zu nehmen. Aber die zünftigen Vertreter der Litteratur brachten diesem Versuche kein Verständnis entgegen und verkümmerten ihm den Erfolg.

Die Prosalitteratur steht zu Beginn dieser Periode unter allzu starkem Einfluss der Kunstprosa. Hatte diese für das tändelnde Spiel der Maqâme so trefflich geeignete Form schon früher vereinzelt auch in ernste Werke, wie al Maqdisîs Geographie, wenn auch noch mit Mafsen, Eingang gefunden, so drang sie jetzt, nachdem sie im Stile der Staatsschriften völlig den Sieg davongetragen hatte, auch in die Geschichtsschreibung ein, namentlich in die Monographien zur Zeitgeschichte, wo sie mit dem auf Lobhudelei berechneten Inhalt trefflich harmonierte.

Die wissenschaftliche Prosa hielt sich zwar durchweg von dieser Verirrung frei. Aber ihr gewaltiger Umfang stand zu dem inneren Wert des Geleisteten in keinem rechten Verhältnis. Auf fast allen Gebieten sehen wir nur das eine Bestreben allein herrschen, den Wissensstoff der Alten nicht zu vermehren oder zu vertiefen, sondern nur ihn in bequemere Formen umzugiessen. Nur in der Theologie begegnen wir in Ghazâlî einem selbständigen Denker, doch auch dieser sieht am Schlufs seine höchste Aufgabe darin, sein philosophisches Denken mit der Überlieferung auszugleichen.

ERSTES KAPITEL.

Die Poesie.

Auf der Grenzscheide zweier Zeitalter, als der letzte Ausläufer jener Glanzzeit der nordsyrischen Kultur, steht Abû'l Alâ al Ma'arrî. Er war im Jahre 363/973 zu Ma'arrat an Nô'man geboren und verlor schon in früher Jugend das Augenlicht. Das hinderte ihn aber nicht, sich in seiner Vaterstadt und in Aleppo dem Studium der Philologie und der Dichtkunst aufs eifrigste zu widmen. Im Jahre 398/1007 suchte er sein Glück in Baghdâd, das damals wohl als die geistige Hauptstadt Vorderasiens gelten konnte. Aber das Glück war ihm nicht hold. Er trat dort allerdings in Verkehr mit einer Anzahl philosophisch gebildeter Männer und nahm jene damals populäre freigeistige

Weltanschauung in sich auf, wie sie in den Schriften der treuen Freunde (s. o. S. 138) gelehrt wurde; aber eine irgendwie hervorragende Stellung im geistigen Leben der Hauptstadt zu erringen blieb ihm versagt. Nach neunzehnmonatlichem Aufenthalte verliefs er infolge einer Demütigung durch den Aliden al Murtadâ den schlüpfrigen Boden der Residenz; in seinem Entschlusse bestärkte ihn noch die Nachricht von der Erkrankung seiner Mutter, die er denn auch schon vor seiner Ankunft in der Heimat durch den Tod verlor. Seitdem lebte er in dem kleinen syrischen Landstädtchen zufrieden mit der bescheidenen Rolle einer Provinzialberühmtheit bis zu seinem Tode im Jahre 449/1057.

Da uns seine Werke beinahe vollständig erhalten sind, ist Ma'arrî bei uns in den Ruf eines hervorragenden Dichters gekommen, während er in der That eben nur der uns am besten bekannte, übrigens mittelmässige Vertreter einer zu jener Zeit zahlreichen Litteraturklasse war. In seinen Jugendgedichten schwelgt er in der Nachahmung der Alten und sucht seinen Ruhm weniger in der poetischen Schönheit als in der Anwendung seltener und schwieriger Ausdrücke gleich seinem berühmten Landsmanne Mutanabbî, dessen Dîwân er kommentierte. Er hat daher nicht nur selbst eine Auslegung seiner Gedichte geschrieben, sondern auch noch mehreren späteren Philologen Stoff zu gelehrter Arbeit gegeben. Die Gedichte seines Mannesalters, durch eine besondere Künstelei des Reimes ausgezeichnet, predigen seine freigeistige Popularphilosophie.

Er lehrt die Gleichwertigkeit der verschiedenen Religionen, (v. Kremer, Sitzber. d. Wien. Akad., Bd. 117 Nr. VI S. 5):

Macht mich nicht zu eurer
Feindschaft Ziel.
Denn fürwahr, Christus und Mohammed
gelten mir gleich viel.

Nützt der Morgenschein etwa
dem Nachtdurchwaller?
Oder ist Finsternis das gemeinsame
Los aller?

aber auch die Nichtigkeit des Daseins (ebenda 7):

Wir lachten, und das Lachen war thöricht,
so will mir scheinen;
Den Menschen ziemt es besser,
dafs sie weinen:

Es bricht uns die Zeit, deren Schläge
uns zertrümmern und zerstofsen.
Nur werden wir nicht, wie das Glas,
neu umgegossen!

Dafs er es mit den Geboten des Islâms nicht sehr genau nahm, zeigt auch sein Versuch, den Qor'ân nachzuahmen, ein in den Augen jedes Gläubigen geradezu gotteslästerliches Unternehmen. Mehr von philosophischem Pessimismus als von religiösen Motiven zeugt aber auch seine aus Reimprosa und Versen gemischte Sammlung asketischer Predigten. Seine Briefe endlich, die er an verschiedene litterarische und politische Gröfsen richtete, behandeln in gesuchter Reimprosa allerlei entlegene Gegenstände philologisch-historischer Gelehrsamkeit und sind weniger dazu bestimmt, mit Genufs gelesen als mit Anstrengung und staunender Verwunderung vor der Belesenheit des Verfassers studiert zu werden.

An Dichtern seinesgleichen hat es Syrien nie gefehlt, zumal nicht, als unter den Aijûbiden an mehreren Stellen zugleich kleine Centren politischen und geistigen Lebens entstanden. Von diesen Epigonen soll nur noch Abdalmalik at Tanûchî († 643/1248) genannt werden, da er, abweichend von seinen Zeitgenossen, sich den Abû Nuwâs (s. o. S. 80) zum Vorbild nahm und seine Kunst auf Wein- und Trinklieder beschränkte.

Im îrânischen Hochlande regte sich zu Beginn des 4. Jahrhunderts mit der wiedergewonnenen politischen Selbständigkeit auch auf litterarischem Gebiete der persische Nationalgeist. Die arabische Dichtung wurde seitdem nur noch als exotische Pflanze gepflegt. Am Hofe des durch sein Verhältnis zu Firdausî berühmten Machmûd von Ghazna dichtete Abû'l Fatch aus Bust bei Kâbul, gestorben 401/1010. Von seinen Schöpfungen hat eine erbauliche Qasîde die gröfste Verbreitung gefunden.

Das Reich der Seldjûqen, jener türkischen Herrscher, die als Nachfolger der Bûjiden die Vormundschaft über die Chalifen zu Baghdâd und damit die Vorherrschaft in Persien und Mesopotamien übernommen hatten, ist in der Geschichte der Poesie durch die Werke eines ihrer Wezîre, des al Hasan ibn Alî al Isfahânî at Toghrâ'î (des Kanzlers), verewigt. Dieser hatte seine Laufbahn in Baghdâd begonnen und war dann Wezîr des Sultâns Mas'ûd in Môsul geworden. Als dieser im Jahre 515/1121 von seinem

Bruder Machmûd besiegt wurde, fiel Toghrâ'î in Gefangenschaft und wurde hingerichtet. Wir besitzen von ihm eine Sammlung von Lobgedichten auf seinen Herrn und dessen Vater, sowie auf den berühmten Staatsmann Nizâmalmulk und andere Notabeln jenes Reiches. Am berühmtesten aber wurde sein im Jahre 505/1111 in Baghdâd verfafstes Klagelied über die unglücklichen Zeitverhältnisse und seine eigene Lage, das denselben Reim zeigt wie das berühmte Lied des Schanfarâ (s. o. S. 19) und als Gegenstück zu diesem die Lâmîjat al Adjam (das Lâmgedicht der Perser) genannt wird.

J. Reiske, Thograis sogenanntes Lâmisches Gedicht, Friedrichstadt 1796.

Dem Ruhm des grofsen, auch um den Kulturzustand des Seldjûqenreiches durch zahlreiche Stiftungen hochverdienten Wezîrs Nizâmalmulk widmete auch der Dichter at Tantarânî ein vielgelesenes Loblied.

In seinem Dienste stand ferner eine Zeitlang Abû Ja'lâ Mohammed ibn al Habbârîja († 504/1100), der hervorgehoben zu werden verdient, da er mehrfach aus den gewohnten Geleisen der zeitgenössischen Dichtung heraustrat. Er verfafste eine metrische Bearbeitung des Fabelbuches Kalîla und Dimna (s. o. S. 96), dem er zugleich eine neue Einkleidung gab. Er erzählt, wie er einst auf der Reise des Nachts einem Streite zwischen einem Inder und einem Perser gelauscht habe, von denen jeder die Vorzüge seines Volkes durch Erzählung von Fabeln zu bekräftigen suchte. Wir besitzen ferner von ihm eine Satire auf die traurigen Zeitverhältnisse und ein Lehrgedicht über das Schachspiel.

Ostarabien war die Heimat des Alî ibn Muqarrab. Er gehörte zum Geschlechte der Ujûniden, deren Vorfahr Fadl ibn Abdallâh sich nach der Zerstörung des qarmatischen Reiches als abbâsidischer Vasall in Bachrain, der arabischen Küstenlandschaft am persischen Golfe, festgesetzt hatte. Dort lebte der Dichter am Hofe von dessen Urenkel Mohammed und seinem Sohne Mas'ûd als ihr Lobdichter. Nachdem er sich mit dem letzteren überworfen hatte, sah er sich genötigt, nach Norden zu fliehen. Er ging zunächst nach Môsul, wo er den Atâbek Lu'lu' ansang, und fand endlich ein dauerndes Asyl in Baghdâd am Hofe des Chalifen an Nâsir lidîn allâh. Dort starb er 629/1232.

Für Ägypten bedeutete die Glanzzeit seiner Politik und seiner Kultur die Regierung Salâhaddîns. Der berühmteste litterarische Vertreter dieser Blütezeit war Ibn Sanâ'almulk. Er war 545/1150 geboren und trat schon mit jungen Jahren in den Staatsdienst. Er erwarb sich die Gunst des grofsen Kanzlers, des al Qâdî al Fâdil (s. u. S. 155) und gelangte durch ihn zu hohem Ansehen, so dafs er den Titel al Qâdî as Sa'îd führte. Er starb im Jahre 608/1211. Wir besitzen von ihm nicht nur eine Sammlung von Gedichten im herkömmlichen Stil, die mit einer Verherrlichung Salâhaddins beginnt; ihm gebührt auch das Verdienst, zuerst in Ägypten und überhaupt im Osten eine neue Dichtungsart litterarisch gepflegt zu haben, die, aus der Volkspoesie geboren, zuerst im Westen, in Spanien, die Beachtung der Litteraten gefunden hatte. Es ist dies das Strophengedicht Muwaschschach, das, seinem Ursprung gemäfs nicht an die strengen sprachlichen und metrischen Fesseln der Kunstpoesie gebunden, dem Dichter zur Entfaltung der eigenen Individualität viel mehr Raum liefs, wenn es auch mit Rücksicht auf den Inhalt keinen Fortschritt bedeutete. Endlich besitzen wir von ihm noch eine Anthologie von Briefen in Prosa und Versen, teils von jenem al Qâdî al Fâdil und seinem Sohne al Aschraf, teils von ihm selbst.

Unter den Hofdichtern von Salâhaddins Nachfolgern in Ägypten war Bahâaddîn Zuhair († 656/1258), wenn auch nicht einer der originellsten, so doch der bekannteste.

Besonders bedeutend erwies sich Ägypten als Pflegestätte der religiösen Dichtung. Die beiden gröfsten geistlichen Dichter des Islâm, Omar ibn Fârid und al Bûsîrî, waren Ägypter. Der erstere, geboren 568/1181 in Kairo, lebte eine Zeitlang in Mekka, dann aber wieder in seiner Vaterstadt und starb dort 632/1235. Sein Dîwân bedeutet die höchste Blüte der mystischen Poesie auf arabischem Boden, wie die Gedichte des Hâfiz in Persien. Aber die Gedichte des Arabers sind abstrakter, glühender, aber weniger sinnlich als die des grofsen Persers. Zwar hat auch er den mystischen Wein in einem seiner Lieder verherrlicht, aber dies Thema tritt zurück hinter dem der Gottesliebe.

Das arabische hohe Lied der Liebe, d. i. Ibn al Fârids Tâijet in Text und Übers. hsg. von Hammer-Purgstall, Wien 1854.

Auf den Dichter der mystischen Gottesliebe folgte der Lobdichter des Propheten, al Bûsîrî, geboren 608/1211, gest. 694/1294,

dessen gröfstes, unzählige Male kommentiertes Gedicht, die Burda, den Mohammedanern fast für heilig gilt. Es führt seinen Namen, das Mantelgedicht, daher, weil der Prophet dem Dichter zum Danke für die Verherrlichung im Traume erschien und ihn in seinen Mantel einhüllte, so wie er auch seinem Lobdichter Ka'b (s. o. S. 52) gedankt hatte.

Funkelnde Wandelsterne zum Lobe des Besten der Geschöpfe, ein arabisches, insgemein unter dem Namen Qasîde i Burda, Gedicht Burda, bekanntes Gedicht usw., übers. und durch Anm. erläutert von V. Edlem von Rosenzweig, Wien 1824. Die Burda, neu hrsg. mit metrischer pers.-türk. Übers. ins Deutsche übertragen von C. A. Ralfs, bevorwortet von W. Behrnauer, Wien 1860. Franz. Übers. von J. B. Albengo, Jerusalem 1872, R. Basset, Paris 1894 (Bibl. or. elzev. LXIX), engl. von Shaikh Lookmanji, Bombay 1893, ital. von G. Gabrieli, Firenze 1901.

In Nordafrika finden wir an den Höfen der kleinen Dynasten eine ziemlich beträchtliche Zahl von Lobdichtern thätig. Wir begnügen uns aber damit, den Hâzim al Qartâdjannî zu nennen, gestorben 684/1285 in Tunis, der zum Lob des hafsidischen Regenten dieser Stadt, al Mustansir billâh (647 bis 675/1249—77) eine berühmte, an historischen Anspielungen reiche Qasîde dichtete.

Mit der islâmischen Kultur war durch die Eroberungen der Araber auch die arabische Poesie nach Sicilien verpflanzt. Dort blühte gegen Ende des 4. Jahrhunderts der Dichter al Ballanûbî. Sein Ruhm wurde aber noch überstrahlt durch den seines Landsmannes Ibn Hamdîs, der die eigentliche Stätte seines Wirkens allerdings nicht in der Heimat fand. Als die Normannen im Jahre 471/1078 Sicilien eroberten, floh er nach Sevilla an den Hof des Königs al Mu'tamid, der selbst ein bedeutender Dichter war, und dort erst konnte er sein Talent voll entfalten. Als dieser sein Gönner im Jahre 484/1091 von den Almoraviden besiegt und als Gefangener nach Afrika abgeführt wurde, folgte er ihm dorthin. Er starb hochbetagt im Jahre 527/1132 in Bidjâja (Bougie), nach anderen auf der Insel Majorka.

Ein Jugendgedicht (Schack I 20):

Erhebt euch und den Becher lafst
Die Maid mit schönem Gurt euch bringen.
Der Morgenbote liefs der Nacht
Den Ruf zum Aufbruch schon erklingen.

Eilt den Genossen nach, die uns
Erwarten, um sie einzuholen;
Laſst von der Freude leiten euch,
Die hurtig schwebt auf leichten Sohlen.

Geschwinde nun! Geschwinde nun!
Den Trank der Wonne müſst ihr nippen,
Bevor die Morgensonne noch
Den Tau sog von den Blumenlippen.

Zu besonderer Blüte gelangte die Poesie in diesem Zeitalter in Spanien. Schon in den ersten Jahrhunderten nach der Eroberung fehlte es auf diesem am weitesten vorgeschobenen Posten der arabischen Kolonisation keineswegs an Vertretern künstlerischer und geistiger Interessen. Aber die unglücklichen Schicksale, welche die islâmische Kultur später in diesem Lande trafen, sind schuld daran, dass wir über jene Anfänge nur ungenügend unterrichtet sind. Erst mit dem 4. Jahrhundert tritt die Dichtkunst der spanischen Araber für uns in hellere Beleuchtung.

Die verschiedenen kleinen Fürstenhöfe der Halbinsel wetteiferten miteinander als Pflegestätten der Kunst. Dabei zeichneten sich die spanischen Dichter durch gröſsere Freiheit gegenüber den Traditionen der alten Poesie vor ihren Kunstgenossen im Osten aus. Zwar finden wir auch unter ihnen zahlreiche Nachahmer des alten Stiles. Aber Spanien war auch das Land, in dem zuerst zwei neue, volkstümliche Gattungen der Poesie ihre kunstmäſsige Pflege fanden, das Muwaschschach (s. o. S. 148) und das Zadjal. Über die Ursprünge beider Gattungen wissen wir nichts. Als erster, der das Muwaschschach zu litterarischen Ehren brachte, gilt einigen Späteren Ibn Abdrabbihi (s. o. S. 101). Ihm soll zunächst ar Ramâdî in Cordova gefolgt sein. Dieser war der Dichter Mustafâs, des Wezîrs von Hakam II, und er wurde, als dieser im Jahre 367/977 von Mohammed ibn abî Âmir besiegt war, zwar nicht selbst aus der Stadt verwiesen, aber verurteilt, jeden Umgang zu meiden. Er starb 403/1013, nach anderen 413/1023. Über seine Verdienste um die Muwaschschachpoesie haben wir kein Urteil, da uns nichts davon erhalten ist. Daſs er auch sonst sich nicht durch die Schranken der Alten beengen lieſs, zeigt uns ein bei einem Historiker erhaltenes Fragment eines erzählenden Gedichtes.

Seine letzte Vollendung erhielt das Muwaschschach durch Ubâda ibn Mâ'assamâ, der als Hofdichter der Hammûdiden zu Cordova und der Âmiriden zu Valencia lebte und im Jahre 419/1029 zu Malaga starb. Wir besitzen von ihm noch zwei Muwaschschachas, deren eine Ibn Sanâ'almulk (s. o. S. 148) nachahmte. Seitdem finden wir nicht nur Dichter von Beruf, sondern auch andere Litteraten, wie den Philosophen Ibn Bâddja und den Mystiker Ibn Arabî, unter den Pflegern dieser Form.

Muwaschschacha (Schack II 56):

Die Becher laſst kreisen, und daſs ihr beim Fest
Mir nicht des goldenen Trankes vergeſst!
Erlabt an dem alten Wein euch beim Mahle!
Ist's doch, wie er sprudelt und schäumt in der Schale,
Als ob sie von Perlen blitze und strahle;
Ist's doch, als wäre der Trank für das Fest
Aus der Plejadentraube gepreſst!

So reicht ihn herum denn bei muntern Gesängen,
Hier auf dem Rasen, wo Blüten sich drängen
Und Tropfen von Tau an den Gräsern hängen,
Von duftendem Tau, der rings das Geäst
Und die Halme, Kühlung verbreitend, näſst.

Ein Mädchen macht in dem Garten die Runde.
Ich küſste die Schöne mit glühendem Munde
Und sagte: Gepriesen, du glückliche Stunde!
Auf, leeren wir, eh' uns das Leben verläſst,
Die Becher der Freude bis auf den Rest!

Die zweite volkstümliche Strophenform ist das Zadjal, in dem Hammer-Purgstall einst das Vorbild der ottave rime glaubte sehen zu dürfen. Müssen wir nun diese Behauptung auch als unbegründet zurückweisen, so bleibt doch wahrscheinlich, daſs das Zadjal, das wir zuerst in Spanien beobachten, irgendwie mit jener abendländischen Kunstform zusammenhing. War schon im Muwaschschach der Bann der alten Dichtersprache mit seiner stehenden Phraseologie gebrochen, so trat das Zadjal von Anfang an auch in der Litteratur ausschlieſslich im dialektischen Gewande auf. Dasselbe behielt nun auch der erste kunstmäſsige Vertreter dieser Dichtung, Mohammed ibn Qozmân, bei, dem somit der Ruhm des ersten arabischen Dialektdichters gebührt. Er lebte als fahrender Sänger vom Ertrage seiner Loblieder auf angesehene Männer und starb zu Cordova im Jahre 555/1160.

Zadjal (Schack II 38):

O Himmel, wo treff' ich sie nur?
Nicht hat sie des Freundes acht;
Sie ist so spröde, so scheu
Und stets von Hütern bewacht.

Am Ort, wo die Liebliche weilt,
Zu weilen, wann wird mir das Glück?
Wie oft ich sie grüſsen mag,
Kaum giebt sie den Gruſs mir zurück.
Du hast dich in Not, o mein Herz,
Gestürzt und in Miſsgeschick!
Daſs du der Bedrängnis erlägst,
Wie oft schon hab' ich's gedacht,
Denn wer erliegt nicht zuletzt
Im Wirbel und Toben der Schlacht?

Ums Himmelswillen, mein Lieb,
Laſs ab, laſs ab von der Flucht
Und komm, noch heute mit mir
Zu pflücken der Freude Frucht!
Den Becher zu leeren, laſs
Uns gehen zur Stromthalschlucht!
O komm! Wo die Mühlen steh'n,
Wo grünend die Wiese lacht,
Dort sei in Jubel und Lust
Der Tag von uns beiden verbracht!

Und willst du anderen Ort,
Komm, wo sich das Schöpfrad dreht,
Zum Schlosse Rusâfa komm,
An den Fluſs, zum Gartenbeet!
Wie Feuer brennt mich der Wein,
Wenn mein Liebchen nicht mit mir geht!
Schon hat mich die Liebe zu dir
Fremd meinen Verwandten gemacht;
Ich sehe, wo du mir fehlst,
Nur finstere Todesnacht.

Vertraue auf Gott, mein Lieb,
Und fasse dir kühn ein Herz!
Bei meinem Gekose, Kind,
Bei meinem Liebesgescherz
Schlag' deine Blicke nicht scheu
Und verlegen bodenwärts!
Wenn dich ein Feind auch gewahrt,
Flieh'n wird er! scheuch' den Verdacht
Und mach' ein ernstes Gesicht.
Wie beim Beten der Prediger macht.

O Wunder, wie mir geschieht!
Hat Wahnsinn den Geist mir verwirrt,
Daſs er zu Unmöglichem sich
Im Hoffen und Streben verirrt?
Doch schwer ist die Bürde, wovon
Das Herz belastet mir wird;
Die Trennung von meinem Lieb
Zu tragen nicht hab' ich die Macht.
Vereine mit ihm mich, o Herr,
So fleh' ich bei Tag und Nacht.

Unter den Vertretern der Kunstpoesie Spaniens verdient Abdalmadjîd ibn Abdûn hervorgehoben zu werden. Er war in Evora geboren und genoſs als junger Mann die Gunst des dortigen Statthalters Omar ibn Aftas und wurde, als dieser nach dem Tode seines Bruders Jachjâ im Jahre 473/1080 zur Regierung kam, von ihm als Sekretär nach Badajoz berufen. Im Jahre 485/1092 verlor sein Gebieter Reich und Leben durch die Almoraviden. Unser Dichter aber trat in den Dienst der siegreichen Feinde und wurde später Sekretär des Alî ibn Tâschifîn in Marokko. Er starb im Jahre 529/1134, als er seine Familie in Evora besuchte. Sein litterarischer Ruhm beruht hauptsächlich auf seinem Klagelied über den Untergang seiner alten Herren und Gönner, der Aftasiden, dessen zahlreiche historische Anspielungen Ibn Badrûn um 560/1164 in einem ausführlichen Kommentar erläuterte und dadurch eine wichtige Quelle für die spanisch-arabische Geschichte schuf. So groſs der Ruhm dieses Gedichtes bei den Arabern auch war, so darf doch nicht verschwiegen werden, daſs sein geschraubter Stil es unserem ästhetischen Empfinden wenig sympathisch macht.

Von den geistlichen Dichtern Spaniens verdient Abû Zaid Abdarrachmân ibn Jachlaftan al Fâzâzî genannt zu werden. Er war Sekretär bei verschiedenen spanischen Statthaltern gewesen und wurde von dem Almohaden al Ma'mûn aus seiner Heimat verbannt. Als er 627/1230 nach Marokko kam, versöhnte er sich zwar mit diesem Fürsten, doch starb er wenige Monate später. Sein Hauptwerk ist eine Sammlung von 29 Qasîden zum Lobe des Propheten, je zu 20 mit dem gleichen Buchstaben beginnenden Versen, daher al Ischrînîja genannt. Diese Sammlung erfreut sich noch heute im Sûdân eines groſsen Ansehens und vertritt den dortigen Muslimen neben dem Qor'ân die Stelle

unseres Gesangbuches neben der Bibel; dementsprechend hat man den Verfasser dort zu einem Genossen des Propheten und zum ersten Sendboten des Islâms im Sûdân gemacht.

A. v. Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien. 2 Bde. Berlin 1868. 2. Aufl. 1877.

ZWEITES KAPITEL.

Die Kunstprosa und prosaische Unterhaltungslitteratur.

Im Osten des arabischen Sprachgebietes war in Hamadhânîs Maqâmen ein Vorbild gegeben, an das sich die weitere Entwicklung der Kunstprosa naturgemäfs anschlofs. Noch übertroffen wurde seine geistvolle Kunst in den Maqâmen Harîrîs, die den eigentlichen Weltruf dieser poetischen Gattung erst begründeten. Abû Mohammed al Qâsim al Harîrî war 446/1054 in Basra geboren und hatte von seinem Vater ein stattliches Palmgut in der Nähe dieser Stadt geerbt, dessen Erträge ihm das sorgenlose Leben eines freien Gelehrten ermöglichten. Er befafste sich ausschliefslich mit philologischen Studien. Von seinen streng wissenschaftlichen Arbeiten ist aufser einer Grammatik in Versen mit Kommentar namentlich noch eine Schrift über Sprachfehler des Volkes zu nennen. Die beste Gelegenheit zur Entfaltung seiner glänzenden Herrschaft über alle Feinheiten der arabischen Sprache gewährten ihm seine 50 Maqâmen, in denen er die Erlebnisse des Abû Zaid aus Serûdj schildert, eines mit allen Sprachkünsten und Philologenwitzen wohlversehenen Gauners, der seine Lebensweisheit in den Versen zusammenfafst (Rückert II 216):

Diese Welt, die Mördergrube,
Voll von Löw- und Tigerkatzen,
Siehe, wie du ungezaust
Kommest zwischen durch die Tatzen.
Spähe, was du haschen mögest,
Merke, was du kannst erschwatzen;
Schatze! denn die Zeit ist stets
Auf der Lauer, dich zu schatzen;
Hetze, statt gehetzt zu werden;
Welt ist all ein Wald für Hatzen,
In die Schlingen locke Schlangen,
Aus den Ritzen locke Ratzen!

Wenn der Falke dir entgangen,
Nimm fürlieb nur mit dem Spatzen;
Und erhältst du nicht den Thaler,
So begnüg' dich mit dem Batzen.

Ist Harîrî seinem Vorgänger auch nicht ganz ebenbürtig an Originalität der Erfindung und an Feinheit der Situationskomik, so ist er ihm doch an geistreicher Mannigfaltigkeit des Ausdrucks entschieden überlegen. An ihn knüpften nicht nur zahlreiche Nachahmer in der arabischen Litteratur an, seine Wirkung erstreckte sich auch auf das Schrifttum fast aller muslimischen Kultursprachen; ja sogar der spanische Jude Charîzî und der syrische Christ Ebed-jesu suchten seine Kunst in hebräischer und in syrischer Sprache nachzuschaffen. Harîrî starb im Jahre 518/1122.

Fr. Rückert, Die Verwandlungen des Abû Seid von Serug oder die Makamen des Hariri, 1826.

Als Meister des rhetorischen Briefstils mufs hier al Qâdî al Fâdil Abdarrahîm al Baisânî genannt werden. Er diente anfangs im Ministerium der fâtimidischen Chalifen zu Kairo, ging dann aber rechtzeitig zu Salâhaddîn über und behielt daher das Amt als Staatssekretär. Während des syrischen Feldzuges war er sogar Statthalter in Ägypten. Er starb im Jahre 596/1199. Wir besitzen von ihm Proben sowohl amtlicher Schriftstücke wie aus seinem Briefwechsel mit verschiedenen Gelehrten und Schriftstellern.

In Spanien blühte der rhetorische Stil hauptsächlich in der Form des Briefes. Hatte man im Osten damit begonnen, Staatsschriften so zu gestalten, dafs sie zugleich als stilistische Kunstwerke Anspruch auf Beachtung erheben konnten, so wandte nun der Spanier Achmed ibn Zaidûn diese Kunst auch auf den Privatbrief an. Er war 394/1003 in Cordova geboren und spielte als Sohn eines angesehenen Mannes und vermöge seiner schöngeistigen Begabung eine so bedeutende Rolle in der Jeunesse dorée seiner Vaterstadt, dafs er die Liebe der umaijadischen Prinzessin Wallâda erwarb, der Tochter des im Jahre 416/1025 ermordeten Chalifen al Mustansir billâh. Diese seine Beziehungen zu der entthronten Dynastie machten ihn dem Machthaber der Stadt Djahwar verdächtig, so dafs er gefangen gesetzt wurde. Aus dem Kerker heraus nun richtete er an den Sohn des Tyrannen die Bitte um Fürsprache bei seinem Vater in einem

Briefe, dessen vollendete Form seinen litterarischen Ruhm begründete. Seinen eigentlichen Zweck erreichte er allerdings nicht, doch gelang es ihm, aus der Stadt zu entfliehen. Als aber der Sohn Djahwars seinem Vater in der Regierung folgte, rief er ihn zurück und ernannte ihn zu seinem Wezîr. Damals bewarb sich Abû Âmir ibn Abdûs um die Hand der Wallâda, und Ibn Zaidûn erteilte ihm einen Korb in einem Schreiben, das als vollendetes Stilmuster viel gelesen und erklärt, später sogar ins Türkische übersetzt wurde. Aber sein Glück in Cordova war nur von kurzer Dauer. Sein Fürst verbannte ihn, vielleicht weil er sich durch seine Beziehungen zu den kunstliebenden Herrschern von Malaga verdächtig gemacht hatte. Er ging nun nach Sevilla zu dem Abbâdiden al Mu'tadid, der ihm aufser dem Wezîrat auch noch das Oberkommando der Truppen übertrug. In dieser Würde behauptete er sich auch noch unter dessen Nachfolger al Mu'tamid, dem Dichterkönig, bis zu seinem Tode im Jahre 463/1070. Von seinen poetischen Leistungen verdient noch die andalusische Qasîde genannt zu werden, in der er die Muslime zum Kampf gegen die Ungläubigen, zur Befreiung Spaniens von ihrer Herrschaft auffordert.

Schack a. a. O. I 300—314.

Die Litteratur dieser Periode war sehr reich an Anthologien, die die verschiedensten Seiten des menschlichen Lebens durch Erzählung von Legenden und Geschichten und durch Anführung schöner Verse beleuchteten, wie es Djâhiz und Ibn Qutaiba gethan hatten. Das litterarische Verdienst der meisten dieser Schriften ist, an sich betrachtet, sehr gering; denn die Verfasser begnügten sich oft damit, den von Früheren gesammelten Stoff einfach in eine neue Ordnung zu bringen. Haben diese Schriften einerseits dazu beigetragen, manches wertvolle alte Erzählungswerk aufser Kurs zu setzen, so sind wir den Verfassern andererseits doch zu Dank verpflichtet, da sie uns den Stoff jener Werke gerettet haben.

Aus der grofsen Zahl dieser Unterhaltungsschriften sollen hier nur zwei hervorgehoben werden, die gewissermafsen typisch für die ganze Klasse genannt werden können. Abû Bekr as Sarrâdj, gestorben 500/1106 in Baghdâd, verfafste eine grofse Sammlung von Gedichten und Erzählungen über die Liebe und Liebende, in der die schon in umaijadischer und früh-abbâsidischer Zeit

(s. o. S. 101) gangbaren Romanstoffe vereinigt wurden. Sein Werk erhielt sich in so grofser Beliebtheit, dafs es im 9. Jahrhundert von al Biqâ'î, gestorben 885/1480, und wieder im 11. von al Antâkî, gestorben 1005/1596, neu bearbeitet wurde.

Sicilien war die Heimat des Mohammed ibn Zafar, und dort verlebte er auch seine Mannesjahre, nachdem er seine Erziehung in Mekka genossen hatte. Er starb in Hamât im Jahre 565/1169. Sein Hauptwerk ist dem Statthalter von Sicilien Mohammed ibn abî'l Qâsim al Qoraschî gewidmet. Es ist ein Fürstenspiegel, in dem der Verfasser den Regenten, um sie in trüber Stimmung zu trösten, in fünf Büchern ihre wesentlichsten Pflichten an der Hand des Qor'ân, der Poesie und der Fabel, namentlich aber auch der Geschichte vorführt.

Amari, Conforti politici di Ibn Zafar, Firenze 1851, Solwan or Waters of Comfort, London 1852.

Für denselben Fürsten hat er auch eine Anekdotensammlung aus der persischen Geschichte verfafst.

DRITTES KAPITEL.

Die Geschichtsschreibung.

Aufserordentlich reich an verschiedenartigen und wertvollen Erzeugnissen war die Historiographie dieser Periode. Die zahlreichen kleinen Fürstenhöfe begünstigten diesen Zweig der Litteratur am meisten nächst der Dichtkunst. Wir finden daher die Zeitgeschichte am besten vertreten. Aber auch aus rein wissenschaftlichem Interesse entstand eine grofse Anzahl von Werken, in denen die Arbeit der früheren Jahrhunderte zusammengefafst wurde.

Ein neues Genre brachte diese Periode zu besonderer Blüte, die Einzelbiographie. Ansätze dazu waren freilich schon früher vorhanden gewesen. Dabei sehen wir ganz ab von den Biographien des Propheten, die schon seit Beginn der Prosalitteratur selbständig auftraten, aber stets in näheren Beziehungen zur geistlichen Tradition als zur weltlichen Geschichtsschreibung gestanden hatten. Aber auch in historischen Monographien von Leuten wie al Madâ'inî (s. o. S. 107) waren Ansätze zur speciellen

Biographie gegeben. Ihre eigentliche Ausbildung aber fand diese erst jetzt und zwar im Osten, wo sie wahrscheinlich durch das Vorbild der persischen Königsbücher beeinflufst wurde. Natürlich tragen diese meist bei Lebzeiten ihrer Helden verfafsten Lebensbeschreibungen durchweg panegyrischen Charakter. Zudem machen sie sich meist auch die Errungenschaften der Kunstprosa zu Nutze, um ihre Darstellung mit allen Feinheiten entlegener Wendungen aufzuputzen. Wird nun der Wert dieser Arbeiten für uns dadurch ziemlich herabgedrückt, dass die Verfasser ihren schönrednerischen Bestrebungen nicht selten den Inhalt aufopfern, so verdanken wir ihnen andererseits doch auch manchen Einblick in die inneren Verhältnisse der Höfe und Staaten, die uns die landläufige Geschichtsschreibung vorenthält.

Die erste Biographie dieser Art behandelt den türkischen Sultân Jamînaddaula Machmûd von Ghazna, gestorben 421/1030, eben den Fürsten, unter dem Firdausî sein Schâhnâme dichtete. Der Verfasser, Mohammed al Otbî, war Beamter des Sultâns, zuletzt als Postmeister in Gandj Rustâq. Das Buch schliefst mit einer Lobrede auf den 408/1018 verstorbenen Bruder des Sultâns und mufs bald darauf dem Fürsten übersandt sein mit einem Anhang, in dem der Verfasser sich über einen Konkurrenten beklagte. Er starb im Jahre 427/1036.

The Kitab al Jamini, engl. transl. by J. Reynolds, London 1858.

Im Osten fand al Otbî nur einen Nachfolger in Mohammed an Nasawî, dem Biographen des Sultâns Djalâladdin Mankobirtî. Er war in dessen Dienste getreten, als er sich nach seiner Niederlage durch die Mongolen am Indus im Jahre 618/1221 in seine westlichen Staaten zurückzog. Bis zu seinem Tode 628/1231 blieb er bei ihm und schrieb zehn Jahre später seine Biographie. Man merkt ihm dabei stets den Perser an, der das Arabische als eine fremde Sprache in persischem, nicht in ihrem eigenen Geiste handhabt. Aber seine Darstellung ist ruhig und objektiv, da er bei aller Verehrung für seinen alten Herrn doch keine schmeichelnde Lobrede schreibt, sondern wirkliche Geschichte.

In der Geschichte Vorderasiens tritt die Persönlichkeit Salâhaddîns so in den Vordergrund, dafs er auch auf die Historiographie bestimmend einwirkte. Nicht weniger als drei bedeutende Schriftsteller unternahmen es, sein Leben zu schildern. Der erste unter diesen war sein Freund Mohammed al Isfahânî Imâdaddîn.

Dieser hatte bis zu seinem 40. Lebensjahre als Beamter in seldjûqischen Diensten im Irâq gestanden und war, als es ihm nach dem Tode seines Gönners, des Wezîrs Ibn Hubaira, schlecht ging, zu den Aijûbiden nach Damaskus gekommen. Unter dem Sultân Nûraddîn stieg er nun in schneller Carriere bis zum Präsidium des Staatsrates empor und gewann schon damals die Freundschaft von dessen Neffen Salâhaddîn. Nûraddîns Sohn und Nachfolger entsetzte ihn aber im Jahre 569/1173 seines Amtes und verbannte ihn vom Hofe. Er floh zu Salâhaddîn, der sich inzwischen in Ägypten ein selbständiges Reich gegründet hatte und nun gegen Syrien vorrückte. Von da an begleitete er ihn auf allen seinen Feldzügen bis zu seinem Tode im Jahre 589/1193. Dann zog er sich ins Privatleben zurück und beschäftigte sich nur noch mit litterarischen Arbeiten bis zu seinem Tode im Jahre 597/1206. Er schrieb zunächst eine Geschichte seiner früheren Herren, der Seldjûqen und ihrer Wezîre, wobei er das weitläufige persische Werk des Anôscharwân übersetzte und abkürzte. Sodann schrieb er eine sehr ausführliche Geschichte seiner Zeit in sieben Bänden, von denen uns nur einer erhalten ist. Salâhaddîns Eroberung von Palästina und Syrien stellt er dann noch einmal in einem besonderen Werke dar. Endlich schrieb er noch ein Buch über die Dichter des 6. Jahrhunderts im Anschluſs an das Werk des Tha'âlibî (s. u.). Der reiche Inhalt seiner Arbeiten leidet durch den geschmacklosen, mit Wortspielen überladenen Stil, den er von der amtlichen Korrespondenz auf die Geschichtsschreibung übertrug.

Gleichfalls noch aus eigener Anschauung erwuchs Salâhaddîns Biographie von Jûsuf ibn Schaddâd Bahâ'addîn. Dieser war in Môsul geboren und, als er schon Professor in seiner Vaterstadt war, auf der Pilgerfahrt durch Damaskus gekommen. Hier nun nahm ihn Salâhaddîn als Generalauditeur und Richter von Jerusalem in seine Dienste. Nach Salâhaddîns Tode ging er zu dessen Sohn al Malik az Zâhir in Halab als Richter und behielt dieses Amt auch noch unter dessen Nachfolger. Als dieser im Jahre 629/1231 die Regierung niederlegte, muſste auch er ins Privatleben zurücktreten. Doch überlebte er diesen Sturz nur noch drei Jahre.

The life of Saladin by Beha ad Din compared with the original Arabic and annotated by C. R. Conder, with a preface by Ch. Wilson. London 1892.

Die Geschichte Salâhaddîns zugleich mit der seines Vorgängers Nûraddîn stellte dann der Damascener Professor Abû Schâma, gestorben 665/1268, noch einmal im Zusammenhang dar, wobei er die verlorene Biographie des Salâhaddîn von Ibn Abî Taiji fast ganz in sein Werk aufnahm.

Arab. Quellenbeiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, übers., und hrsg. von E. P. Görgens und R. Röhricht. Bd. I: Zur Geschichte Salâhaddins. Berlin 1879.

Aus Salâhaddîns Regierungszeit stammt auch die Schmähschrift gegen einen seiner Minister, Qarâqûsch, von dem ehemaligen Kriegsminister Ibn Mammâtî, gestorben 606/1209, die sich besonders gegen seine Verwaltungsmafsregeln richtete. Das Werk hat eine sehr weitgehende Wirkung ausgeübt, da die in ihm entworfene Karikatur so volkstümlich wurde, dafs sie noch heute im arabischen und türkischen Schattenspiel als Qaragöz fortlebt.

Aus Salâhaddîns Zeit stammt ferner die ausführliche und an wichtigen Beiträgen zur Zeitgeschichte reiche Autobiographie des Usâma ibn Munqidh. Er war im Jahre 488/1095 zu Schaizar in Nordsyrien geboren, als Neffe des dortigen Fürsten. Diesem wurde er, als er heranwuchs, unbequem, und er mufste daher im 37. Lebensjahre in die Welt hinausziehen. Zunächst führte er nun sechs Jahre lang ein Amt in Damaskus. Aber es fehlte ihm, dem tapferen Fürstensohne, offenbar an Geschmeidigkeit, um sich auf dem schlüpfrigen Boden des Hofes länger zu halten. Im Jahre 538/1144 zog er sich nach Ägypten zurück und lebte dort mehrere Jahre lang nur der Jagd. Doch nahm er 545/1150 und 548/1153 an den Kämpfen gegen die Kreuzfahrer in Askalon teil. Im Jahre 549/1154 kehrte er nach Damaskus zurück und machte 557/1162–560/1164 Nûraddîns Feldzug gegen die Franken mit. Dann aber zog er sich zehn Jahre lang nach Hisn Kaifâ in Nordsyrien zurück und beschäftigte sich dort mit allerlei belletristischen Arbeiten, vor allem aber mit der Darstellung seiner eigenen Erlebnisse. Im Jahre 570/1174 berief ihn Salâhaddîn nach Damaskus. Aber er entzog ihm bald wieder seine Gnade und liefs ihn dort zurück, als er 572/1176 seine Residenz nach Kairo verlegte. Er starb dort 584/1188.

H. Derenbourg, Ousâma ibn Mounkidh, Paris 1886–93.

Den ersten Biographen Salâhaddîns, Imâdaddîn, lernten wir auch als Verfasser einer Geschichte der Seldjûqen kennen, die sich aber durch ihren schwülstigen Stil unvorteilhaft auszeichnet. Diesem Mangel suchte Abû'l Fatch al Bundârî im Jahre 623/1126 durch eine Neubearbeitung abzuhelfen. Einen Auszug aus diesem Werke veranstaltete dann Alî al Husainî und ergänzte denselben durch eine Geschichte der Atâbeke bis zum Jahre 620/1223.

Das hier gegebene Beispiel der Geschichte einer einzelnen Dynastie fand zahlreiche Nachahmer. Das bedeutendste Werk der Art aus dem Westen war die Geschichte der Almohaden von Abdalwâhid al Marrâkoschî, gestorben 620/1123.

E. Fagnan, L'histoire des Almohades d'après Abdal Wahid Merrâkechi, Alger 1893.

Noch in die vorige Periode hinein reichten die Anfänge der Lokalgeschichte, die nun zu hoher Blüte kam. Wir wollen hier, vom Centrum ausgehend, nur die wichtigsten Werke kurz besprechen.

Eine Geschichte von Baghdâd schrieb der dortige Prediger Achmed al Chatîb al Baghdâdî, gestorben 463/1071, der sich auch als Traditionskenner grofse litterarische Verdienste erwarb. Sein Werk ist nach topographischen Gesichtspunkten geordnet und berücksichtigt, den speciellen Neigungen des Verfassers entsprechend, hauptsächlich die Traditionskunde, bringt aber auch manchen wertvollen Beitrag zur politischen Geschichte.

Nach dem Vorbilde dieses Werkes schrieb Alî ibn Asâkir, gestorben 571/1076, seine aufserordentlich umfangreiche, nach einer Einteilung 80 Bände umfassende Geschichte von Damaskus, die uns wie alle solche Riesenwerke der arabischen Litteratur nur in Bruchstücken erhalten ist. Auch ihm ist die Gelehrtengeschichte die Hauptsache, er berücksichtigt dabei nicht nur die geborenen Damascener, sondern auch solche Leute, die sich nur vorübergehend dort aufgehalten haben.

Sein Sohn al Qâsim, gestorben 600/1203, schrieb eine uns in späterer Bearbeitung erhaltene Geschichte von Jerusalem mit besonderer Berücksichtigung der dortigen Wallfahrtsstätten und ihrer religiösen Bedeutung.

Eine ausführliche Geschichte von Aleppo, wieder mit besonderer Berücksichtigung der dortigen Gelehrten, in alphabetischer

Ordnung in 10 Bänden, schrieb der Qâdî der Stadt Achmed ibn al Adîm, in dessen Familie das Richteramt seit fünf Generationen erblich war. Als seine Vaterstadt am 9. Safar 658 (26. Januar 1260) von den Tataren erobert und verwüstet wurde, floh er nach Ägypten, wurde aber von Hûlâgû als Oberqâdî für Syrien zurückgerufen und starb zwei Jahre später in Kairo. In seinen letzten Lebensjahren beschäftigte er sich damit, sein grofses Werk in den uns erhaltenen, chronologisch bis zum Jahre 641/1243 geordneten Auszug zu bringen; doch erreichte ihn der Tod, ehe er noch die Reinschrift beendet hatte.

E. Blochet, L'histoire d'Alep, in: Revue de l'or. latin 1896 bis 1899.

Eine Geschichte Südarabiens schrieb der auch als Dichter und Schöngeist ausgezeichnete Omâra al Hakamî. Er war 515/1121 in Martân, elf Tagereisen südlich von Mekka, geboren, und er gewann, als er im Alter von 34 Jahren die Wallfahrt nach Mekka machte, die Gunst des dortigen Emîrs. Dieser schickte ihn zweimal als Gesandten an den Hof des fâtimidischen Chalifen in Kairo, und das zweite Mal, 552/1157, liefs er sich dauernd dort nieder. Als nun Salâhaddîn Ägypten eroberte, schlofs er sich anfangs dem neuen Herrn an, liefs sich dann aber auf eine Verschwörung ein, die dem Sohne des letzten Fâtimiden mit Hilfe der Kreuzfahrer wieder zum Throne seines Vaters verhelfen sollte. Aber dieser Plan ward verraten, und er wurde mit seinen Complicen am 2. Ramadân 569/6. April 1175 hingerichtet. Aufser der Geschichte von Südarabien besitzen wir von ihm noch eine Geschichte der ägyptischen Wezîre, in der aber seine persönlichen Beziehungen zu diesen und die daran anknüpfenden Gedichte und poetischen Epistel die Hauptrolle spielen.

Die Geschichte Ägyptens bearbeitete zu Anfang dieser Periode Mohammed al Musabbihî, gestorben 420/1029, in einem sehr umfangreichen Werke, von dem uns nur einer von den letzten Bänden über die Jahre 414/5=1023/4 erhalten ist. Gegen Ende des 7. Jahrhunderts schrieb dann Ibrâhîm ibn Wâsîfschâh eine kurze Geschichte des Landes, die er mit einer ganz sagenhaften Darstellung der vorislâmischen Zeit einleitete.

Wieder nur in Bruchstücken ist uns das grofs angelegte Geschichtswerk des auch auf belletristischem Gebiet sehr fruchtbaren Alî ibn Sa'îd erhalten. Dieser war in Jachsub (Alcala

la real) in Granada geboren und studierte in Sevilla. Nach mehrjährigen Reisen im Orient trat er 652/1254 in die Dienste des Sultâns von Tunis. Vierzehn Jahre später reiste er wieder nach dem Osten. Da er in Alexandrien von Hûlâgûs Thaten hörte, suchte er ihn in Armenien auf. Er starb nach einigen 673/1274 zu Damaskus, nach anderen 685/1286 in Tunis. Sein Werk umfafste die Geschichte des ganzen Westens mit Einschlufs von Ägypten.

K. L. Tallquist, Ibn Sa'îds Geschichte der Ichschîden, Helsingfors 1899. Ein Gedicht, in dem er in Ägypten seine Sehnsucht nach Spanien schildert, bei Schack I 181 ff.

In Spanien blühte namentlich die Gelehrtengeschichte. Ein günstiges Geschick hat uns die aneinanderschliefsenden biographischen Werke des al Faradî, gestorben 403/1012 in Cordova, des Ibn Baschkuwâl, gestorben 578/1183 ebenda, und des Ibn al Abbâr aus Valencia, gestorben 658/1260, erhalten, so dafs wir über die wissenschaftlichen Leistungen der Spanier in dieser Zeit besser unterrichtet sind als über die der meisten anderen Länder. Dazu haben wir über die Dichter des Landes noch drei ausführliche Werke von Ibn Châqân, gestorben 535/1140, und Ibn Bassâm, gestorben 542/1147. Weniger günstig sind wir für die politische Geschichte gestellt. Von den grofsen Werken des Ibn Haijân, gestorben 469/1073, und des al Bâdjî, um 570/1174, besitzen wir nur noch einzelne Bände. Erhalten ist uns aufser der zugleich und hauptsächlich Nordafrika berücksichtigenden Geschichte des Ibn al Idhârî gegen Ende des 7. Jahrhunderts noch Ibn Abdûns Kommentar zum Gedichte des Ibn Badrûn (s. o. S. 153), den ein Jahrhundert später der Ägypter Imâdaddîn ibn al Athîr, gestorben 699/1299, fast wörtlich ausschrieb und bis 697/1297 fortsetzte.

Ibn al Abbârs Qasîde, durch die er 1238 als Gesandter des Kommandanten von Valencia den Hafsiden Abû Zakarîjâ von Tunis zur Hilfe gegen die Christen aufforderte, siehe bei Schack I 142 ff.

Für die Weltgeschichte blieb auch während dieser Periode noch Tabarîs umfassendes Werk die Hauptautorität. Zwar fehlte es nicht an neuen Darstellungen. Von dem durch seine elegante Sprache ausgezeichneten Werke des Schöngeistes ath Tha'âlibî (s. u. S. 170) besitzen wir nur die Abschnitte über die persische

Geschichte, die, aus den auch von Tabarî und Firdausî benutzten Quellen geschöpft, uns eine Kontrolle dieser gestatten.

Durch eine unbefangene Würdigung der Umaijaden ausgezeichnet ist der von einem nicht genannten Anhänger der Fâtimiden in Qairawân im 6. Jahrhundert verfaſste Kitâb al Ujûn, von dem uns nur zwei Bände erhalten sind.

Die ausführliche Behandlung der späteren Abbâsiden und der Provinzialfürsten schätzen wir an dem Werke des Baghdâder Arztes und Philosophen Ibn Maskawaih, gestorben 421/1030.

Einen dauernden Ersatz für Tabarîs Werk schuf aber erst Izzaddîn ibn al Athîr, der aus einer vornehmen Familie entstammte, als reicher Privatgelehrter in Môsul lebte und dort im Jahre 630/1234 starb. Tabarîs Werk war den Späteren zu schwerfällig geworden, da es keine zusammenhängende Darstellung liefert, sondern die einzelnen Quellenberichte unverarbeitet aneinanderreiht. Wenn wir das auch als einen Vorzug betrachten müssen, da er uns so die Kritik der alten Geschichtsschreibung ermöglichte, so hatten doch die späteren Araber ein Recht, das als einen litterarischen Mangel des Werkes anzusehen. Dem half nun Ibn al Athîr ab, indem er Tabarîs Berichte in eine fortlaufende Darstellung zusammenarbeitete. Er schloſs sich dabei seiner Quelle so eng wie möglich an, kürzte aber ihre Längen und paſste das Ganze auch in sprachlicher Beziehung den Bedürfnissen seiner Zeit an. Dazu ergänzte er Tabarîs Werk noch aus verschiedenen anderen Quellen. Namentlich fügte er an die vorislâmische Geschichte einen ausführlichen Bericht über die Schlachttage der alten Araber an. Die islâmische Geschichte ergänzte er durch eingehende Berücksichtigung der von Tabarî ganz stiefmütterlich behandelten Geschichte des Westens, Afrikas und Spaniens. Endlich setzte er Tabarîs Darstellung bis auf seine Zeit, bis zum Jahre 628/1231 fort. Auſser dieser Weltgeschichte verfaſste Ibn al Athîr noch eine Geschichte der Atâbeke, Fürsten von Môsul, und ein groſses biographisches Sammelwerk über 7500 Zeitgenossen des Propheten.

An der universalhistorischen Arbeit dieser Periode beteiligten sich auch mehrere christliche Gelehrte. Der Ägypter al Makîn ibn al Amîd, der gleich seinem Vater hohe Beamtenstellen im Aijûbidenreiche bekleidet hatte und 672/1273 als Privatmann in

Damaskus starb, schrieb eine Geschichte von der Schöpfung bis auf seine Zeit.

Historia Saracenica, arabice olim exarata a Georgio Elmacino et lat. redd. opera Th. Erpenii, Lugd.-Bat. 1625, engl. Übers. von S. Purchas, London 1626, franz. von P. Vattier, Paris 1657.

Ein gleiches Werk bis zum Jahre 657/1259 schrieb Butrus ibn ar Râhib, der 669/1270 Diakon der Marienkirche in Altkairo wurde und 681/1282 noch am Leben war.

Chronicon orientale Petri Rahebi Aegyptii, primum ex Ar. lat. redd. ab Abr. Ecchelensi, Paris 1681, nunc nova interpret. donatum a J. L. Assemani, Venet. 1729.

In Syrien verfaſste der berühmte Erzbischof der östlichen Jakobiten Barhebraeus, gestorben am 29. Juli 1289, kurz vor seinem Tode auf Wunsch befreundeter Muslime eine arabische Bearbeitung seiner syrischen Weltchronik.

Neben der politischen fand auch die Litteraturgeschichte eifrige Pflege. Einige Werke über die Dichter und Gelehrten sind uns schon begegnet; andere werden wir bei Besprechung der philologischen Studien kennen lernen. Hier sollen nur noch drei der berühmtesten Quellen der allgemeinen Litteraturgeschichte genannt werden.

Alle philosophischen und naturwissenschaftlichen Schriftsteller nicht nur des Islâms, sondern namentlich auch des Altertums behandelt die Gelehrtengeschichte des Alî al Qiftî. Dieser war aus einer alten Beamtenfamilie zu Qift in Oberägypten im Jahre 568/1172 geboren und lebte seit 598/1202 in Aleppo. Dort muſste er im Jahre 610/1214 — sehr gegen seinen Willen, da er am liebsten ganz in seinen Studien aufging — die Civilverwaltung übernehmen, und er behielt dies Amt mit kurzen Unterbrechungen bis zu seinem Tode im Jahre 646/1248. Sein Werk ist unsere Hauptquelle für die ältere, uns gröſstenteils verlorene Übersetzungslitteratur der Araber und somit für die Kenntnis der Einwirkung hellenistischen Geistes auf den Islâm.

Eine Sammlung von Ärztebiographien verfaſste Ibn abî Usaibi'a, gestorben 668/1270 zu Sarchad bei Damaskus.

Alle politischen und litterarischen Berühmtheiten des Islâms mit Ausnahme der in selbständigen Werken schon oft behandelten Zeitgenossen des Propheten und der nächsten Generation umfaſst in alphabetischer Ordnung das Werk des Ibn Challikân. Dieser

war 608/1211 zu Arbela geboren, hatte in Aleppo und Damaskus studiert und trat bald nach 636/1238 zu Kairo in die Richtercarriere ein. Dort begann er sein Werk im Jahre 654/1256. Er mufste diese Arbeit aber liegen lassen, als er 659/1261 zum Oberqâdî von Syrien mit dem Sitz in Damaskus ernannt wurde. Zwei Jahre später verlor er dies Amt und übernahm eine Professur in Kairo. Nun kehrte er zu seiner litterarischen Arbeit zurück und vollendete sein Werk im Jahre 672/1274. Freilich hat er auch später noch manche Zusätze gemacht. Er plante anfangs eine erweiternde Neubearbeitung des ganzen Werkes, und er hat daher die letzten Biographien in dieser Absicht schon genauer ausgeführt. Zu einer Neubearbeitung des Ganzen aber kam er nicht, da er 676/1278 wieder in sein früheres Amt eingesetzt wurde. Vier Jahre später verlor er es abermals, und bald darauf (681/1282) starb er. Sein Werk erfreute sich so grofser Beliebtheit, dafs es ins Persische übersetzt und mehrmals umgearbeitet und fortgesetzt wurde.

Ibn Khallikan's biographical dictionary translated from the ar. by M. G. de Slane, Paris-London 1843—71, 4 vol.

VIERTES KAPITEL.

Die Erdkunde.

Das Interesse für Geographie war auch in dieser Periode noch sehr rege und fand in systematischen Darstellungen wie in Reiseberichten seine Befriedigung.

Einer der gröfsten islâmischen Gelehrten, gleich ausgezeichnet als Historiker wie als Vertreter der exakten Disciplinen, war Mohammed al Bîrûnî. Er war im Jahre 362/973 zu Chwârazm von îrânischen Eltern geboren, und er hat sich, obwohl er arabisch schrieb, doch stets mit Stolz als Arier gefühlt. Er studierte namentlich Mathematik und Astronomie; deren praktische Anwendung, die ihn vorzugsweise interessierte, führte ihn dann zur Chronologie und Geschichte. Schon in jungen Jahren verfafste er eine Anzahl astronomischer Schriften, und er krönte diese Studien durch ein Lehrbuch der gesamten Astronomie, das er 421/1030 dem Sultân Mas'ûd ibn Machmûd ibn Sebuktegîn

widmete, und durch sein berühmtes Werk über die Chronologie der alten Völker. Als reifer Mann ging er nach Indien und hielt sich mehrere Jahre dort auf als Lehrer der griechischen Wissenschaften und als Schüler der Inder. Aus diesen Studien ging sein zweites Hauptwerk, die Beschreibung Indiens, hervor, die auf gründlicher Kenntnis von Land und Leuten beruht und als die bedeutendste geographische Leistung des Islâms gelten muſs. Dies Werk schrieb er am Hofe von Ghazna, und dort ist er am 3. Radjab 430/13. Dez. 1048 gestorben.

Chronology of ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athar al Bâkiya of Albîrûnî, by E. Sachau, London 1879. Alberunis India, an english edition by E. Sachau, London 1888, 2 vol.

Was al Bîrûnî für Indien geleistet hatte, das that für Ägypten, freilich bei weitem nicht so gründlich und kritisch, der Baghdâder Arzt und Naturforscher Abdallatîf, gestorben 629/1231.

Abdallatifs Denkwürdigkeiten Ägyptens, übers. von S. F. G. Wahl, Halle 1790.

Einen neuen Anstoſs erhielt die Geographie immer wieder durch die Pilgerfahrt nach Mekka, die selbst aus weiter Ferne zu unternehmen fromme Muslims nicht scheuten. Zu Nutz und Frommen späterer Pilger, aber auch zu allgemeiner Belehrung verfaſsten nun sehr häufig litterarisch gebildete Hâddjîs Beschreibungen ihrer Erlebnisse. Das älteste und zugleich wertvollste Pilgerbuch der Art schrieb der Spanier Ibn Djubair, geboren 540/1145 zu Valencia, gestorben 614/1217 zu Alexandrien.

Gegen Ende dieser Periode trat an diesem Zweige der Litteratur freilich schon jene Entartung zu Tage, die dann später immer weiter um sich griff und den ursprünglichen Charakter solcher Werke ganz entstellte. Anstatt geographischer Schilderungen gaben die Verfasser dieser Reisebücher immer mehr Berichte über die Gelehrten, mit denen sie in den einzelnen Städten zusammentrafen. Dadurch gewinnen solche Bücher zum Teil zwar Interesse für die Litteraturgeschichte, vielfach aber werden sie zu bloſsen Prunkstücken gelehrter Eitelkeit. Die ersten Anzeichen dieser Entwicklung lassen sich schon an dem Reisebericht beobachten, den Mohammed al Abdarî aus Valencia im Jahre 688/1289 verfaſste.

Die systematische Geographie fand ihren berühmtesten Ver-

treter in Mohammed al Idrîsî. Dieser war 493/1099 von alidischen Eltern in Ceuta geboren, studierte in Cordova und kam nach langen Reisen nach Sicilien an den Hof des Normannenkönigs Roger II., der als Freund und Beschützer der arabischen Litteratur bekannt war. Diesem widmete er seine Geographie im Jahre 548/1154.

Das gesamte geographische Wissen seiner Zeit stellte dann der Buchhändler Jâqût in seinem alphabetischen Ortslexikon zusammen. Er war um 574/1078 von griechischen Eltern in Kleinasien geboren und als Knabe in Sklaverei geraten. Im Dienst eines Baghdâder Kaufmanns, der ihn sorgfältig hatte erziehen lassen, machte er mehrere grofse Handelsreisen. Nach dem Tode seines Prinzipals im Jahre 597/1199 machte er sich als Buchhändler selbständig und trat bald darauf auch als Schriftsteller auf. Im Jahre 610/1213 ging er wieder auf Reisen. Fünf Jahre später begann er in Nîsâbûr, wo ihm grofse Bibliotheken zur Verfügung standen, sein Ortslexikon auszuarbeiten. Als er 617/1220 nach Chwârazm kam, hörte er dort zuerst von dem Tatareneinfall. Er floh nun nach Môsul und machte sich dort wieder an seine Arbeit, die er am 20. Safar 621/13. März 1224 in der Kladde beendete. Nachdem er inzwischen noch Alexandrien besucht hatte, begann er am 21. Muharram 625/1. Jan. 1228 die Reinschrift seines Werkes zu Aleppo. Mitten in dieser Arbeit ereilte ihn der Tod am 20. Ramadân 626/10. Aug. 1229 in einem Gasthofe vor den Thoren jener Stadt.

Die gesamten Kenntnisse der islâmischen Kulturvölker von der Welt nach allen ihren Teilen, d. h. Astronomie, Geographie und alle beschreibenden Naturwissenschaften, fafste Zakarîjâ al Qazwînî, gestorben als Qâdî von Wâsit und Hilla im Jahre 682/1283, in seiner Kosmographie zusammen. Sein Werk erfreute sich aufserordentlicher Beliebtheit und wurde ins Persische, Osttürkische und Osmânische übersetzt.

Kazwînis Kosmographie, übers. von H. Ethé, I, Leipzig 1868. Das Steinbuch aus der Kosmographie des Zakarîja al Qazwînî, übers. von J. Ruska, Programm Heidelberg-Kirchhain N.-L. 1896.

FÜNFTES KAPITEL.

Die Philologie.

Die philologischen Studien standen während dieser Zeit in allen Ländern des Islâms noch in hoher Blüte. Die Sprachwissenschaft im engeren Sinne hat allerdings kaum noch eine nennenswerte Förderung gefunden, trotz der zahlreichen damals verfafsten grammatischen Werke, die sich voneinander nur durch das Mafs ihrer Ausführlichkeit unterscheiden. Besondere Pflege aber fand die Litteraturwissenschaft, die sich namentlich in den älteren Werken durch gesundes ästhetisches Urteil auszeichnete und so das alte Vorurteil von dem absoluten Vorrang der altheidnischen Dichter wenigstens zeitweise überwand. Aus der schier unübersehbaren Zahl der Philologen können hier natürlich nur einige wenige führende Geister berücksichtigt werden.

An den alten Pflanzstätten der philologischen Studien im Irâq, in Basra und Kûfa, waren diese schon zu Beginn dieser Periode ganz erloschen. In Baghdâd aber war die von dem Wezîr des Seldjûqen Nizâmalmulk (s. o. S. 147) gestiftete Hochschule ar Nizâmîja, obwohl in erster Linie der Theologie geweiht, doch auch ein Asyl für die Sprachwissenschaft. An ihr wirkte der bedeutendste Philologe des 5. Jahrhunderts, Jachjâ at Tibrîzî, berühmt durch eine Reihe trefflicher Dichterkommentare, so zur Hamâsa, zu den Mu'allaqât, dem Dîwân des Abû Temmâm und zu den Jugendgedichten Abû'l Alâ al Ma'arrîs. Er war 421/1030 zu Tibrîz geboren und hatte bei dem letztgenannten Philologen studiert. Nachdem er sich einige Zeit in Ägypten aufgehalten hatte, kam er nach Baghdâd und wurde Professor an der Nizâmîja. Als solcher starb er 502/1109.

Sein bedeutendster Schüler und sein Nachfolger im Lehramte war Mauhûb al Djawâlîqî, gestorben 539/1145 zu Baghdâd. Aufser dem üblichen grammatischen Lehrbuche schrieb er eine Ergänzung zu Harîrîs Buch über die Sprachfehler (s. o. S. 154) und das erste arabische Fremdwörterbuch, in dem er zahlreiche aramäische und persische Lehnwörter im Anschlufs an ältere Autoritäten richtig ausschied.

Dessen Schüler und Nachfolger Abdarrachmân ibn al Anbârî, gestorben 577/1181, schrieb aufser dem üblichen Lehr-

buch eine Geschichte der Philologie von den Anfängen bis auf seine Zeit in biographischer Darstellung, und auf Wunsch seiner Schüler an der Nizâmîja eine Abhandlung über die zwischen den Basriern und Kûfiern strittigen Punkte der Grammatik.

In den östlichen Ländern des Islâms waren Nîsâbûr und Chwârazm die Hauptsitze der philologischen Studien. Ersteres war die Heimat des aufserordentlich fruchtbaren und vielseitigen Schriftstellers Abdalmalik ath Tha'âlibî, gestorben 429/1038. Aufser einer rein sprachlich-lexikalischen Arbeit, die er freilich seinem Vorgänger zum Teil wörtlich entlehnt hat, und seiner uns schon bekannten Weltgeschichte (s. o. S. 163) verfafste er eine grofse Zahl kleinerer Abhandlungen, in denen das gelehrte Material ihm nur als Folie für belletristische Zwecke dient. Am wertvollsten ist uns sein Werk über die Dichter seiner Zeit und der nächstvorangehenden Generation in geographischer Ordnung; sind auch die biographischen Nachrichten zumeist von unliebsamer Kürze, so entschädigen dafür die in grofser Zahl mitgeteilten Gedichtproben. Sein Werk wurde fortgesetzt von seinem Landsmann al Bâcharzî, gestorben 467/1075, und weiter von Mohammed al Isfahânî (s. o. S. 159).

Chwârazm war die Heimat des gröfsten Philologen dieser Periode. Machmûd az Zamachscharî, geboren 467/1075, machte in seiner Jugend ausgedehnte Studienreisen, hielt sich längere Zeit in Mekka auf und starb zu Djurdjânîja im Jahre 538/1143. Sein berühmtestes Werk ist sein grofser Qor'ân-kommentar, der bis auf den heutigen Tag nahezu kanonisches Ansehen geniefst, obwohl der Verfasser nicht der Orthodoxie, sondern der mu'tazilitischen Richtung folgte und das sogar gleich in den ersten Worten seines Buches («Gott sei Lob, der den Qor'ân geschaffen») zum denkbar schärfsten Ausdruck brachte. Die Vulgata hat diesen Anstofs freilich beseitigt, indem sie für das ketzerische «geschaffen» einfach «geoffenbart» einsetzte. Aber trotzdem blieben natürlich zahlreiche Stellen, die eine oft recht herbe Kritik der Strenggläubigen herausforderten. Obwohl das Werk, wie wir noch sehen werden, ein Jahrhundert später noch eine gründliche Umarbeitung im Sinne der Orthodoxie erfuhr, hat sich das Original doch immer noch wegen seiner besonderen Vorzüge daneben behauptet. Sein Lehrbuch der Grammatik, das er zwischen 513/1117 und 515/1121 schrieb, ist

durch die prägnante und klare Fassung des Stoffes klassisch geworden, wenn es auch von mehreren leichterfaſslichen Schriften an Popularität im Orient bei weitem übertroffen wird. Auſser einigen sehr wertvollen lexikalischen Arbeiten schrieb er noch sechs berühmte Spruchsammlungen, unter denen eine auch in Europa öfter bearbeitet worden ist.

Samachschari, Goldene Halsbänder, als Neujahrsgeschenk, arabisch und deutsch von J. v. Hammer, Wien 1835. S. Gold. Halsb., von neuem übers. und mit Anm. begleitet von H. L. Fleischer, Leipzig 1835. S. Gold. Halsb., von neuem übers. von G. Weil. Stuttgart 1863. Les colliers d'or, allocutions morales de Z., texte ar. suivi d'une trad. française par C. Barbier de Meynard, Paris 1876.

Gleichfalls in Chwârazm war Jûsuf as Sakkâkî zu Hause, gestorben 626/1229, Verfasser eines Lehrbuches der Formenlehre, Syntax und Rhetorik, dessen dritter Teil als Grundbuch für alle späteren Studien unzählige Male kommentiert worden ist.

Unter den Philologen in Syrien war Mohammed ibn Mâlik, gestorben 672/1273, der bedeutendste. Von seinen zahlreichen Schriften erfreut sich sein grammatisches Lehrgedicht noch jetzt groſsen Ansehens.

In Südarabien verband sich mit den philologischen Studien zugleich das lokalpatriotische Interesse an der versunkenen Herrlichkeit der alten sabäischen und himjarischen Kultur. In der vorigen Periode hatte dies Interesse an al Hamdânî (s. o. S. 115) noch einen durchaus kritischen Vertreter gefunden. Inzwischen aber hatte auf diesem Boden eine üppige Legendenbildung gewuchert, die ihren Ausdruck namentlich in gefälschten Gedichten fand. Von dieser Pseudotradition ist nun der groſse südarabische Philologe Naschwân, gestorben 573/1177, sehr stark beeinfluſst. Auſser einem groſsen Wörterbuch schrieb er selbst ein solches Gedicht auf die alte Herrlichkeit der Himjaren und versah es mit einem weitläufigen historischen Kommentar.

Von den ägyptischen Gelehrten soll hier nur Othmân ibn al Hâdjib, gestorben 646/1248 in Alexandrien, genannt werden, dessen Lehrbücher der Formenlehre und der Syntax als Schulbücher für den Anfangsunterricht über das ganze islâmische Gebiet verbreitet sind.

Aus Nordafrika ist al Hasan ibn Raschîq zu nennen, der, als Sohn eines griechischen Sklaven zu al Masîla geboren,

in Qairawân als Hofdichter des zairidischen Fürsten Mu'izz ibn Bâdîs lebte. Im Jahre 443/1051 floh er, als sein Herr sich in einen Krieg mit dem fâtimidischen Chalifen von Ägypten einliefs, nach Sicilien und starb dort 463/1070. Sein Lehrbuch der Poesie, in dem er mit glänzender Kritik und feinem ästhetischem Gefühl die Vorzüge der modernen Poesie klarlegte, hat nicht wenig dazu beigetragen, bei seinen Zeitgenossen das alte Vorurteil von der Unübertrefflichkeit der altheidnischen Dichtung zu erschüttern.

In Spanien blühte mit der Poesie zugleich auch die Philologie, namentlich das Studium der alten Dichter, um deren Erklärung sich al A'lam aus Santamaria, gestorben 476/1083 in Sevilla, und abû Bekr al Bataljûsî aus Badajoz, gestorben 521/1107, besonders verdient machten. Die grofsen lexikalischen Arbeiten des Ibn Sîda, gestorben 458/1066 in Denia, sind zwar selbst nur in Bruchstücken erhalten, aber sie leben fort in dem Riesenwerke des Ibn Manzûr, der im 8. Jahrhundert alle früheren Arbeiten zusammenfafste.

SECHSTES KAPITEL.

Theologie und Jurisprudenz.

Die Qor'ânlesekunst hatte schon in der vorigen Periode ihre selbständige Entwicklung abgeschlossen und sank mehr und mehr zu einer geistlosen Küsterdisciplin herab. Ihre Vertreter bemühten sich, unberührt vom wissenschaftlichen Geiste der Alten, jetzt nur noch darum, den von diesen gesammelten Stoff in möglichst bequeme Formen zu bringen. Das berühmteste Lehrbuch dieser Kunst schrieb der Spanier Othmân ad Dânî, gestorben 444/1033 in Denia, dessen Werk dann sein Landsmann al Qâsim asch Schâtibî, gestorben 590/1194, mit möglichster Kürze in barbarische Verse brachte.

Rege war die geistige Thätigkeit noch auf dem Gebiete der Qor'ânauslegung. Aufser zahlreichen Gesamterklärungen erstanden in dieser Zeit namentlich auch Specialwerke, dazu bestimmt, diese oder jene Seite des heiligen Buches zu erläutern. Ein Schüler des persischen Philologen ath Tha'âlibî (s. o. S. 170), Alî al Wâhidî, gestorben 468/1073, schrieb aufser drei voll-

ständigen Kommentaren noch ein Werk, in dem er bei jeder Sûre, ev. auch bei einzelnen Versen, nachwies, bei welcher Gelegenheit sie offenbart sind. Die zahlreichen historischen Anspielungen des Qor'âns, namentlich auf Personen, die nicht ausdrücklich genannt sind, suchte der Spanier Abdarrahîm as Suhailî, gestorben 581/1185 in Marokko, aufzuklären.

Den Höhepunkt der litterarischen Arbeit auf diesem Gebiete bezeichnet der schon besprochene Kommentar des Zamachscharî. Da die theologische Richtung dieses Werkes bei Späteren vielen Anstoſs erregte, entschloſs sich Abdallâh al Baidâwî, gestorben 685/1286 in Tibrîz, es neu zu bearbeiten und aus anderen Quellen zu ergänzen. Obwohl auch ihm noch im Jahre 1027/1617 Achmed an Nûbî nachwies, daſs er nicht alle mu'tazilitischen Ketzereien glücklich vermieden habe, erwarb sich sein Werk doch sehr bald allgemeine Anerkennung und gilt den Sunniten heute fast für heilig.

An wissenschaftlichem Werte bedeutend höher steht der groſse Kommentar des Fachraddîn ar Râzî, gestorben 608/1209 zu Herât, aber sein Umfang brachte es mit sich, daſs er auf die Kreise der Gelehrten beschränkt blieb und zu keiner Popularität gelangen konnte. Auſser diesem seinem Hauptwerk schrieb R. noch mehrere theologische, juristische, philosophische und astrologische Bücher, zum Teil auch in persischer Sprache.

Die Dogmatik sah zu Beginn dieser Periode noch einen hervorragenden, schöpferischen Geist, in dem alle Kontroversen der früheren Jahrhunderte sich noch einmal abspielten, um dann durch ihn die für den späteren Islâm endgültige Lösung zu finden. Mohammed al Ghazâlî, geboren 451/1059 zu Tôs in Chorâsân, studierte in Nîsâbûr und schloſs sich 475/1085 dem seldjûqischen Wezîr Nizâmalmulk an. In dieser Zeit ergänzte er seine theologische Bildung durch eingehende philosophische Studien. Im Jahre 481/1091 erhielt er eine theologische Professur an der von seinem Gönner in Baghdâd gestifteten Hochschule. Aber schon nach vier Jahren übertrug er dies Amt seinem Bruder Achmed, da er die durch seine Lehrthätigkeit erst recht wieder angeregten Zweifel an der Wahrheit des orthodoxen Lehrsystems in ungestörter geistiger Arbeit zu überwinden wünschte. Naturgemäſs wandte er seine Schritte zuerst nach der Metropole des Islâms, nach Mekka; dann besuchte er Damaskus und Alexandrien. In

diesen Wanderjahren gelang es ihm zwar, den Zwiespalt von Glauben und Wissen durch dialektische Skepsis auszugleichen, aber seinen Seelenfrieden fand er erst in der Mystik, der er sich bald ganz in die Arme warf. In Alexandrien hörte er von den Almoraviden, die im äufsersten Westen des islâmischen Gebietes die Religion im Geiste Mohammeds wiederhergestellt zu haben meinten. Dies Gerücht erfüllte ihn mit solcher Begeisterung, dafs er sich entschlofs, in den Dienst ihres Fürsten Jûsuf ibn Tâschifîn zu treten. Dieser aber starb 500/1106, ehe er noch seinen Plan hatte ausführen können. So blieb ihm eine arge Enttäuschung erspart; denn die Almoraviden waren so weit davon entfernt, seine Lehren zu billigen, dafs Jûsufs Sohn und Nachfolger Alî seine Schriften in Marokko öffentlich verbrennen liefs. Ghazâlî kehrte nun in seine Vaterstadt Tôs zurück, um dort den Rest seiner Tage in beschaulicher Mufse zu verleben. Nur einmal entschlofs er sich noch auf Wunsch des Sultâns Mohammed ibn Malikschâh zu einer kurzen Lehrthätigkeit in Nisâbûr. Er starb 505/1111.

Seine aufserordentlich fruchtbare Schriftstellerei umfafste das gesamte Gebiet der Philosophie, der dogmatischen Theologie und der praktischen Rechtslehre, der Ethik und Mystik. Er schrieb zunächst ein vollständiges System der Logik, der Naturwissenschaften und der Metaphysik, um dann in seinem Hauptwerk «Der Zusammenbruch der Philosophie» die inneren Widersprüche der Weltweisheit aufzudecken. Im hohen Alter, als er in Nîsâbûr wieder ein Lehramt übernommen hatte, rekapitulierte er noch einmal zur Warnung seiner Schüler alle Wandlungen seiner Philosophie.

G. Logica et philosophia, lat. vertit. D. Gundisalvi, Venet. 1506. T. J. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach al G. und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd, Strafsburg 1894. Barbier de Meynard in Journ. as. 1877, I, S. 1—93.

Als Dogmatiker behandelte er fast alle Punkte der systematischen Theologie von Gottes Eigenschaften bis zur Eschatologie in Monographien. Als Jurist verfafste er ein vielstudiertes und oft kommentiertes Rechtsbuch im Sinne der schâfi'itischen Schule. Als Mystiker endlich schrieb er sein Hauptwerk «Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften», das zum Grundbuch der orthodoxen Mystik geworden ist. Für die Bedürfnisse des Volkes

schrieb er mehrere ethische Traktate, von denen die «Alchemie der Glückseligkeit» ursprünglich persisch abgefafst war und dann aufser ins Arabische auch ins Türkische und ins Hindu übersetzt wurde. Persisch war auch die Königsethik, die er Mohammed ibn Malikschâh widmete.

O Kind! Die berühmte ethische Abhandlung Ghazalis, arabisch und deutsch von Hammer-Purgstall, Wien 1838. H. A. Homes, The alchemy of happiness by M. al Gh. Albany, N.-Y. 1873.

Zeigt uns Ghazâlîs Schriftstellerei die islâmische Dogmatik noch in ihrem Ringen mit der Philosophie, so trat nach ihm und durch ihn immer mehr jenes feste und starre System zu Tage, wie es in der Bekenntnisschrift des Omar an Nasafî, gestorben 537/1142, niedergelegt ist.

Türkischer Katechismus der Religion, nach dem arabischen Original übers. u. erkl. von C. H. Ziegler, Hamburg und Leipzig 1792.

Freilich erhielt sich im Orient noch lange Zeit wenigstens ein historisches Interesse an den Geisteskämpfen der ersten Jahrhunderte, die Mohammed asch Schahrastânî, gestorben 548/1153 in Chorâsân, in einem vielgelesenen Buche darstellte.

Sch. Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. von Th. Haarbrücker, 2 Bde., Halle 1850/1.

Schon das apologetische Interesse erlaubte den islâmischen Gelehrten nie, ganz auf die Waffen der Dialektik zu verzichten. Freilich bot sich die Gelegenheit zum Kampf eigentlich nur gegen das Christentum und auch hier nur selten. Der Spanier Sulaimân al Bâdjî, gestorben 474/1081 in Almeria, schrieb eine Widerlegung der Apologie des Christentums, die ein fränkischer Mönch an den Fürsten von Saragossa al Muqtadir billâh (438 bis 474/1046—81) gerichtet hatte. Ein Sendschreiben des Kaisers von Byzanz an den ägyptischen Sultân al Malik al Kâmil (615 bis 635/1218—37) gab dem Sâlich al Dja'farî im Jahre 618/1221 den Anlafs zu einer ausführlichen Widerlegung des Christen- und des Judentums.

Auf den für die Muslime zusammenfallenden Gebieten der praktischen Theologie und der Jurisprudenz waren zahllose Schriftsteller thätig, als Verfasser teils von Monographien, die sehr oft in der Form des Fetwâs, des juristischen Gutachtens, auftraten, teils von Lehrbüchern. Unter diesen haben einige wenige

auf Grund ihrer praktischen Brauchbarkeit nach und nach alle anderen in den Hintergrund gedrängt.

Im hanafitischen Lager gelangte das Lehrbuch des praktischen Rechts von Alî al Marghînânî († 593/1197), mit seinem eigenen Kommentar zu kanonischem Ansehen.

Hidaya or guide, transl. by Ch. Hamilton, London 1791, 2nd ed., with preface by C. Grady, London 1870.

Für das Specialgebiet des Erbrechts ward die Darstellung des Sirâdjaddîn as Sadjâwandî, der gegen Ende des 6. Jahrhunderts blühte, maſsgebend.

A. Rumsey, Al Serajiyyah, the muhammedan law of inheritance, 2nd ed., London 1890.

Von den mâlikitischen Juristen soll hier nur Mohammed ibn Ruschd, Qâdî und Imâm der groſsen Moschee zu Cordova, gestorben 520/1126, genannt werden, der auſser einigen Monographien auch ein vollständiges Rechtsbuch schrieb.

Unter den Schâfi'iten erfreuten sich mehrere Werke ziemlich gleichen Ansehens und stehen auch heute noch fast gleichberechtigt nebeneinander. Das älteste unter diesen ist das Lehrbuch des Ibrâhîm asch Schîrâzî, des ersten Rektors der Nizâmîja zu Baghdâd, gestorben 476/1083.

Ihm folgte gegen Ende des 6. Jahrhunderts das Lehrbuch des Abû Schudjâ al Isfahânî, der namentlich durch den Kommentar des Mohammed al Ghazzî, gestorben 981/1572, kanonisches Ansehen erhielt und noch heute das Grundbuch für die Vorlesungen in Kairo bildet.

La revélation de l'Omniprésent, publ. et trad. par van den Berg, Leide 1895.

Der letzte berühmte Schâfi'ite dieser Periode war Jachjâ an Nawâwî, Professor zu Damaskus, gestorben 676/1278. Er schrieb auſser einigen kleineren theologischen Werken ein Rechtsbuch, das namentlich durch seine Kommentatoren im 10./16. Jahrhundert Ibn Hadjar und ar Ramlî zu dem Ansehen eines grundlegenden Gesetzbuches seines Ritus gelangte.

Manuel de jurisprudence muselmane selon le rite de Châfi'î, texte ar. et trad. par L. W. C. van den Berg, 2 vol., Batavia 1882—84.

Von den Specialwerken der schâfi'îtischen Schule verdienen noch das Erbrecht des Ibn al Mutaqqina, gestorben 579/1183, unter dem Titel ar Rachbîja, und das Staatsrecht des al Mâwardî, gestorben 450/1058, besondere Erwähnung. Hat schon das Privatrecht, wie es die mohammedanischen Gelehrten ausgebaut hatten, niemals rechte Bedeutung für das praktische Leben gehabt, hat dies Recht vielmehr immer nur als ein rein ideales, dereinst von dem zu erwartenden Mahdî zu verwirklichendes gegolten, so können die Theorien des Mâwardî über Rechte und Pflichten des Chalifats, die er zu einer Zeit entwarf, als dieses zu einem leeren Schatten der Macht herabgesunken war, erst recht nicht den Anspruch auf historische Rechtsgültigkeit erheben.

J. D. Luciani, Traité des successions musulmanes, Paris 1890. Traité du droit publique musulman trad. et comment. par le comte L. Ostorog, t. 1, Paris 1900.

Die Schule des Ibn Hanbal fand im 6. Jahrhundert einen bedeutenden Vertreter in Abû'l Faradj Abdarrachmân ibn al Djauzî, der durch seine aufserordentlich umfangreiche schriftstellerische Thätigkeit weit über den Kreis seiner Parteigenossen hinaus auf den Gang der litterarischen Entwicklung einwirkte. Er war als Nachkomme des Chalifen Abû Bekr und als Sohn eines reichen Mannes im Jahre 510/1116 zu Baghdâd geboren und widmete sein ganzes Leben gelehrten Studien und praktisch-religiöser Wirksamkeit als Prediger. Den Sunnafanatismus seiner Schule übertrieb er ins Extrem, indem er mit unnachsichtlicher Strenge jeder Traditionsfälschung entgegentrat. Selbst al Ghazâlîs berühmte Wiederbelebung der Religionswissenschaften unterzog er einer alle zweifelhaften Traditionen ausscheidenden Recension. Seine ausgedehnte Schriftstellerei umfafste Geschichte, Traditionskunde, Qor'ânerklärung und namentlich Homiletik und Paränese. Aber auch auf entlegeneren Gebieten, wie Geographie und Medizin, hat er sich versucht.

Dâ'ûds (s. o. S. 128) zâhiritische Lehre fand ihren letzten bedeutenden Vertreter in dem Spanier Alî ibn Hazm, der eine Zeitlang die Stelle eines Wezîrs in Cordova bekleidet hatte und 456/1064 auf seinem Landgute bei Niebla starb. Seine berühmtesten Werke sind seine Geschichte der Religionen und Sekten sowie eine Polemik gegen die herrschenden Rechtssysteme, die der berühmte Mystiker Ibn Arabî (s. unten)

neu bearbeitete. Sein mehr destruktiver als aufbauender Geist hat seiner Schule mehr geschadet als genützt. Wie er selbst den Rest seines Lebens, von seinen Gegnern verketzert, in Einsamkeit hat zubringen müssen, so ist auch seine Schule nach ihm der Vergessenheit anheimgefallen, wenn auch manche ihrer Lehren in der Mystik fortlebten.

Seine Jugendliebe schildern Dozy, Hist. d. Musulm. d'Espagne III S. 344 ff., und Schack a. a. O. I 108 ff.

Von den beiden Sekten, die im Laufe dieser Periode im westlichen Islâm mit dem Anspruch, den Glauben zu reformieren, auftraten, haben die Almoraviden uns keine litterarischen Denkmäler hinterlassen. Dagegen besitzen wir durch einen glücklichen Zufall noch die gesammelten Werke des Stifters der Almohaden, die jene in der Macht ablösten. Mohammed ibn Tûmart, ein Berber vom Stamme Masmûda, lebte gegen Ende des 5. Jahrhunderts im südwestlichen Atlas. Seit dem Jahre 501/1107 studierte er in Cordova und Baghdâd, namentlich Dogmatik nach der Lehre al Asch'arîs (s. o. S. 125). Als er nun in die Heimat zurückkehrte, glaubte er sich berufen, seine Landsleute zu diesem von den Anthropomorphismen der mâlikitischen Orthodoxie gereinigten Glauben zurückzuführen. Er verband damit das schî'itische Dogma von der Unfehlbarkeit des Imâms aus dem Hause Alî. Nachdem er aus den Küstenländern ausgewiesen worden war, ging er ins Gebirge zu seinem Stamme der Masmûda, bei denen er bald überzeugte und treue Anhänger fand. Seit dem Jahre 515/1121 trat er als Mahdî in offenen Kampf gegen die Almoraviden. Im selben Jahre diktierte er im Ribât der Hergha, eines Berberstammes im südlichen Marokko, sein Hauptwerk über die Grundprinzipien seiner Lehre. Er starb im Jahre 524/1130, wenige Monate nach einem fehlgeschlagenen Angriff auf Marokko. Aber dieser Mißerfolg war nur vorübergehend; seine Nachfolger unterwarfen nicht nur ganz Nordafrika, sondern auch Spanien seiner Lehre.

Aus dem schî'itischen Lager haben wir wieder eine sehr reichhaltige Litteratur von den Zaiditen aus Südarabien. Da sie sich dort eines geordneten geistlichen Staatswesens erfreuten, so fühlte sich fast jeder ihrer Leiter (Imâme) gedrungen, seine Unterthanen auch in religiösen Werken zu leiten.

Unter den östlichen Schî'iten war Mohammed at Tûsî, gestorben 459/1067 in Nadjaf, der bedeutendste. Aufser mehreren juristischen Werken besitzen wir von ihm ein Verzeichnis der in seiner Zeit gangbaren schî'itischen Litteratur, das uns erst zeigt, wie grofs die litterarische Thätigkeit jener Sekte war, und wie verschwindend wenig uns davon erhalten ist. Von den Ismâ'îliten, die durch die Fâtimiden in Nordafrika und Ägypten zur Herrschaft kamen, besitzen wir noch eine dogmatische Qasîde des Wezîrs Tala'î ibn Ruzzîk, eines Freundes von Omâra (s. o. S. 162), sowie ein Stück theologisch-exegetischer Vorlesungen, die im Jahre 543/1148 in Gegenwart des fâtimidischen Hofes in Kairo gehalten wurden.

Auf dem Gebiete der Tradition bewies diese Periode die geringste Fruchtbarkeit. Zwar war die Zahl der auf diesem Felde arbeitenden Schriftsteller keineswegs klein, aber es fehlte durchaus an neuen und originellen Leistungen. Freilich war das auch nicht anders zu erwarten. Durch die kanonischen Sammlungen des 3. Jahrhunderts war die selbständige Entwicklung auf diesem Gebiete zum Abschlufs gekommen. Zwar waren die Quellen auch jetzt noch nicht ganz versiegt, aus denen volkstümlich-erbauliche Legenden vom Propheten immer wieder neu entsprangen; so dafs es fanatischen Eiferern, wie Ibn al Djauzî (s. o. S. 177), nicht an Gelegenheit fehlte, ihren Puritanismus zu bethätigen. Im ganzen aber war doch alles zum Stillstand gekommen. Den Gelehrten, die ihre Thätigkeit der Tradition zuwandten, blieb nun nichts weiter übrig, als das vorhandene Material in immer wieder neue Fächer zu ordnen. Daneben blühte auch noch die Wissenschaft von den Gewährsmännern, aber sie hatte nur noch akademisches Interesse, seitdem nun einmal Buchârî und Muslim die Akten über ihre Zuverlässigkeit geschlossen hatten.

Den grofsen Traditionssammlungen des 3. Jahrhunderts läfst sich nur eine Arbeit dieser Epoche an die Seite stellen, die aus sieben Einzelwerken ausgewählte Sammlung des Hasan al Baghawî, gestorben 516/1122 in Marwarrûdh. In jedem Kapitel sind die Traditionen nach einem festen Schema eingeteilt, als gesunde, soweit sie aus Buchârî und Muslim stammen, als schöne, soweit sie dem Sunan entnommen sind, und als schwache, soweit sie anderswoher stammen. Dies Werk wurde von Mohammed

al Chatîb at Tibrîzî im Jahre 737/1336 neu bearbeitet und ist in dieser Form wegen seines reichen Inhalts und seiner praktischen Brauchbarkeit weit verbreitet; es ersetzt dem Muslim, namentlich dem Halbgebildeten, alle älteren Sammlungen, da es allen gelehrten Ballast vermeidet und in erster Linie auf Erbauung abzielt.

Von den wissenschaftlichen Arbeiten dieser Periode verdient nur die Darstellung der Pflichten des Muslim gegen den Propheten von dem spanischen Qâdî Ijâd, gestorben 544/1149 in Marokko, genannt zu werden, da sie bis in unsere Zeit hinein eifrig studiert und oft erklärt worden ist.

SIEBENTES KAPITEL.

Die Mystik.

Kein Zweig des religiösen Lebens hat in dieser Periode einen so tiefgehenden Einfluſs auf die gesamte Entwicklung des Islâms und seiner Litteratur ausgeübt wie die Mystik. Zwar gegen Ende des 3. Jahrhunderts war durch den Sieg der Orthodoxie eine Zeitlang alles zurückgedrängt worden, was sich mit Qor'ân und Tradition nicht vereinigen lieſs. Aber der Geist von Millionen lieſs sich auf die Dauer nicht also knebeln.

Zu Anfang des 5. Jahrhunderts, im Jahre 437/1045, fühlte sich Abdalkarîm al Qoschairî in Nîsâbûr noch gedrungen, ein Sendschreiben an alle Mystiker des Islâms zu erlassen, in dem er sie zur Erneuerung der in Verfall geratenen Lehre aufforderte. Aber noch im selben Jahrhundert fand schon al Ghazâlî in der Mystik Trost für den Verzicht auf die wissenschaftlichen Ideale seiner Jugend.

Im 6. Jahrhundert sehen wir dann überall auf dem Boden des Islâms, im Westen so gut wie im Osten, Stifter neuer mystischer Richtungen auftreten, die zumeist auch litterarisch für die Leitung ihrer Schüler wirkten.

Syrien war die Heimat des Alî al Hekkârî, der nach ausgedehnten Reisen ein Sûfîkloster auf dem Berge Hekkâr bei Môsul gründete. Dort starb er im Jahre 558/1163. Er stiftete den Orden der Adawîja, der noch bis ins 7. Jahrhundert unter

der Leitung seiner Nachkommen blühte. Wir haben von ihm aufser einem Glaubensbekenntnis nur noch ein Vermächtnis an seine Schüler. Die kurdische Sekte der Jezîdîs (der sogenannten Teufelsanbeter) verehrt ihn als einen angeblichen Erneuerer ihrer Religion.

In Baghdâd lehrte Abdalqâdir al Djîlî, der Begründer des grofsen Ordens der Qâdirîja, gestorben 561/1166. Er hatte es verstanden, sich beim Volke in den Ruf eines Wunderthäters zu setzen, und hinterliefs mehrere Anleitungen zum gottseligen Leben, sowie eine grofse Anzahl von Predigten und Gebeten.

Hielten sich diese Mystiker noch an den Lehrgehalt des Islâms, wobei sie nur das Hauptgewicht auf das innerliche Leben mit Gott legten, so trat Schihâbaddîn as Suhrawardî mit seinen Spekulationen weit über die Schranken des Qor'âns hinaus. Er führte das Leben eines wandernden Derwisches und tauchte als solcher bald in Persien, bald in Mesopotamien auf, bis er in Aleppo am Hofe von Salâhaddîns Sohn al Malik az Zâhir eine dauernde Stätte fand. Auch er stand im Rufe eines Wunderthäters. In seiner Lehre kreuzten sich die neuplatonischen Ideen, die schon auf die älteste islâmische Mystik bestimmend eingewirkt hatten, mit altîrânischen Anschauungen und dem persisch-schî'itischen Dogma von dem verborgenen Imâm. Er nannte seine Lehre selbst die Lichtlehre, und daher nennt sich der Derwischorden, der ihn als seinen Stifter ansieht, die Nûrbachschîje, die Lichtgeber. Seine Lehren gaben den Orthodoxen vielen Anstofs, bis es ihnen endlich gelang, ihm die Gunst des Sultâns zu rauben und im Jahre 587/1191 sein Todesurteil zu erwirken. Aufser seinem Hauptwerk, in dem er seine mystische Lichtlehre auseinandersetzt, haben wir von ihm noch eine Anzahl philosophischer Schriften.

Mit Abdalqâdir zugleich blühte im Westen als anerkanntes Haupt der Mystiker Abû Madjan aus Tlemsen, gestorben 598/1193, der noch heute in Nordafrika als Heiliger verehrt wird. Wir haben von ihm wenige Gedichte und einige Spruchsammlungen.

Ebu Medini Mauri Fessani sententiae quaedam arabicae, nunc primum ed. ac lat. vert. Fr. de Dombay, Vindobonae 1805.

Ihm folgte als Ordensstifter im Westen Alî asch Schâdhilî, gestorben 656/1158. Von ihm haben wir aufser einer Anweisung zu den gottesdienstlichen Pflichten eine Reihe von Gebetsformeln.

Der gröfste Mystiker aller Zeiten war Muchjîaddîn Mohammed ibn Arabî. Er war 560/1165 in Murcia geboren, studierte in Sevilla und reiste 598/1201 nach dem Osten. Nachdem er sich in Mesopotamien und Kleinasien aufgehalten hatte, liefs er sich in Damaskus nieder und starb dort 638/1240. Als Schriftsteller entfaltete er eine aufserordentlich fruchtbare Thätigkeit; wir besitzen noch von ihm gegen 150 selbständige Schriften. Seine tiefsten und erhabensten Gedanken hat er in seinen »Mekkanischen Offenbarungen« niedergelegt. Aber die Schwierigkeit der Probleme, mit denen er zeitlebens rang, führte ihn immer wieder zu neuen Versuchen, einzelne Teile seines Systems zu klarerem Ausdruck zu bringen. Da diese Mystik natürlich mehr eine Sache des Empfindens als des Denkens ist, so strömte er sie oft auch in Gedichten aus. Die Lieder, die er 598/1201 in Mekka dichtete, besingen die Gottesliebe im gleichen Stile wie Hâfiz und in so sinnlichen Tönen, dafs er sich genötigt sah, sich in einem eigenen Kommentar gegen den Vorwurf zu verteidigen, er habe darin die irdische Liebe besungen. In seinen philosophischen Spekulationen ist er nicht nur vom griechischen, sondern auch vom indischen Denken beeinflufst. Er veranstaltete selbst mit Hilfe eines Yogi eine Neubearbeitung des indischen Werkes Amrtakunda über die Abhängigkeit des Mikrokosmus vom Makrokosmus und den Parallelismus zwischen beiden, das schon Mohammed as Samarqandî, gestorben 615/1218, aus dem Persischen ins Arabische übertragen hatte. Natürlich verband sich auch bei ihm mit philosophischem Tiefsinn ein oft recht krasser Aberglaube. Er schrieb nicht nur über magische Buchstabenspiele, sondern auch über verschiedene Arten des Wahrsagens, namentlich durch Stichproben aus dem Qor'ân, und er verfafste selbst Weissagungen über die Zukunft Ägyptens.

Seine Lehre war zu kühn und zu tief, um Schule zu machen. Seine Gedankenwelt fand nur einen Fortsetzer in seinem Schüler Mohammed al Qônawî, gestorben 672/1273. Aber seine Schriften wurden noch jahrhundertelang eifrig studiert. Bis ins 12./18. Jahrhundert zieht sich unter den islâmischen Gelehrten die Polemik darüber hin, ob er als Ketzer zu verurteilen oder ob seine Lehre mit dem rechten Glauben zu vereinigen sei.

ACHTES KAPITEL.

Die profanen Wissenschaften.

Die Philosophie ist im Islâm immer nur eine exotische Treibhauspflanze gewesen. Der Versuch der »treuen Freunde«, sie zu popularisieren, war ohne Erfolg geblieben. So gedieh sie auch in dieser Periode nur unter der Sonne fürstlicher Gunst an persischen und spanischen Fürstenhöfen. Hier entfaltete sie noch eine hohe Blüte und war durch die glanzvollsten Namen der arabischen Litteratur vertreten. Freilich war die Bedeutung dieser Namen für das Abendland gröfser als für den Orient selbst. Bekanntlich sind die aristotelischen Studien in Europa erst wieder durch Übersetzungen aus dem Arabischen angeregt. Auf die Entwicklung des Islâms hat der Aristotelismus keinen nennenswerten Einfluſs ausgeübt.

Der berühmteste Vertreter dieser Studien, Abû'l Hasan ibn Sînâ (Avicenna), geboren 378/980 in der Nähe von Buchârâ, verbrachte sein Leben im Dienste persischer Dynasten. Schon mit siebzehn Jahren erhielt er Zutritt zum Hofe des Sâmâniden Nûch ibn Mansûr, nachdem er eine glückliche Kur an ihm durchgeführt hatte. Fünf Jahre später verlor er seinen Vater und ging nun auf die Wanderschaft. In Djurdjân wirkte er eine Zeitlang als Lehrer und verfaſste dort seinen berühmten Kanon der Medizin. Dann wurde er Wezîr des Schamsaddaula in Hamadhân. Nach dessen Tode wurde er von seinem Nachfolger gefangen gesetzt und floh dann zu dessen Gegner Alâ'addaula in Isfahân. Auf einem Feldzug gegen Hamadhân starb er 428/1037.

Seine Begabung war auſserordentlich vielseitig, wenn auch nicht eben tief und originell. Als Philosoph schrieb er auſser Lehrbüchern der Logik, Physik und Metaphysik eine groſse Zahl von Monographien.

Le livre des théorèmes et des avertissements, publ. et. trad. par J. Forget, 1. fs. Leide 1892.

In jüngeren Jahren befaſste er sich auch mit der Astronomie, und diese Studien führten ihn mit seinem Landsmann al Bîrûnî (s. o. S. 166) zusammen. Auſser einigen Monographien lieferte er eine Bearbeitung des ptolemäischen Almagest. Am weitesten aber reichte sein Einfluſs als Mediziner. Sein schon erwähntes Haupt-

werk, der Kanon, hat nicht nur auf Jahrhunderte hinaus die ganze islâmische Medizin beherrscht und herrscht heute noch in Persien, — er hat auch, schon früh ins Lateinische übersetzt, der europäischen Heilkunde des Mittelalters als Hauptautorität gegolten. Endlich ist Ibn Sînâ auch mit Erfolg als Dichter arabischer und persischer Verse aufgetreten.

Einen noch günstigeren Boden als im Osten fand die Philosophie an den spanischen Fürstenhöfen, deren Herren miteinander nicht nur auf politischem Gebiete, sondern auch als Schützer von Kunst und Wissenschaft wetteiferten.

Der älteste dieser spanischen Philosophen, Mohammed ibn Bâddja (Avenpace), war in Saragossa geboren und lebte zu Beginn des 6. Jahrhunderts zu Sevilla. Später ging er an den Hof der Almoraviden nach Fez; dort wurde er auf Veranlassung des Arztes Abû 'l Alâ ibn Zuhr im Jahre 533/1138 vergiftet. Gleich Ibn Sînâ schrieb er aufser über Philosophie noch über Medizin und Naturwissenschaften; wir besitzen von ihm noch eine Sammlung seiner kleinen Schriften. Endlich war er auch als Dichter berühmt.

Ein Gedicht bei Schack I 239.

Unter den Almoraviden blühte Mohammed ibn Tofail. Er war anfangs Sekretär des Statthalters von Granada, dann Leibarzt und Wezîr des Abû Ja'qûb Jûsuf und starb an dessen Hofe zu Marokko im Jahre 581/1185. In seinem philosophischen Roman Hai ibn Jaqzân schildert er das allmähliche Erwachen des Intellekts bei einem auf einsamer Insel geborenen Kinde.

Sein jüngerer Zeitgenosse, der gröfste spanische Philosoph, Mohammed ibn Ruschd (Averroes), war 520/1126 zu Cordova geboren und machte dort seine Studien. Im Jahre 548/1153 wurde er von Ibn Tofail am Hofe zu Marokko eingeführt und von Jûsuf mit der Reorganisation des öffentlichen Unterrichts betraut. Im Jahre 565/1169 wurde er Qâdî von Sevilla, legte dies Amt aber schon nach zwei Jahren nieder, um in seine Vaterstadt zurückzukehren. Im Jahre 578/1182 berief ihn Jûsuf als seinen Leibarzt nach Marokko, doch kehrte er bald darauf als Qâdî nach Cordova zurück. Jûsufs Nachfolger Ja'qûb verbannte ihn seiner philosophischen Studien wegen, die ihn in den Verdacht der Ketzerei brachten, nach Eljusana bei Cordova. Später aber rief er ihn noch einmal nach Marokko, und dort ist er am 9. Safar

595/10. Dezember 1198 gestorben. Sein Hauptverdienst ist die Wiederbelebung der aristotelischen Studien durch Neuherausgabe alter Übersetzungen und durch seine Kommentare. Aber wieder kam seine Thätigkeit mehr dem christlichen Europa als seinen Glaubensgenossen zu gute.

Philosophie und Theologie des Averroes, aus dem Arab. übers. von M. J. Müller, München 1875. Il commento medio di Averroe alla politica di Aristotele, pubbl. in arab. e in ebraico e recato in Ital. de F. Lasinio, Pisa 1872. Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles, unters. und übers. von J. Freudenthal. Mit Beiträgen zur Erläuterung des arab. Textes von S. Fränkel, Abh. d. kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin a. d. J. 1884. Drei Abhandlungen über die Konjunktion des separaten Intellektes mit dem Menschen von Averroes, aus d. Arab. übers. von Samuel b. Tibbon, hsg., übers. und erl. von J. Herz, Berlin 1869. Des A. Abh. «Über die Möglichkeit der Konjunktion oder über den materiellen Intellekt» in hebr. Übers. hsg., übers. u. erl. von L. Hannes, Halle 1892.

Der letzte Philosoph des spanischen Islâms war Abdalhaqq ibn Sab'în. Er war als Sproſs einer gotischen Familie zu Murcia geboren. Mit den philosophischen Studien verband er mystische Träumereien und wurde der Stifter eines besonderen Ordens. Bei einem Aufenthalt in Ceuta erhielt er von dem Almohaden Abdalwâhid den Auftrag, einige philosophische Fragen zu beantworten, die der Hohenstaufe Kaiser Friedrich von Sicilien aus an die dortigen Gelehrten gerichtet hatte. Er benutzte diese Gelegenheit, seine philosophiegeschichtlichen Kenntnisse auszukramen, in der Hoffnung, dem Fürsten der Ungläubigen gründlich zu imponieren. Später wanderte er nach dem Osten. Aber seine mystische Philosophie muſs ihn je länger je weniger befriedigt haben. Er machte in Mekka im Jahre 668/1269 seinem Leben durch Eröffnung der Pulsadern ein Ende.

Am Hofe von Friedrichs II. Sohn und Nachfolger Manfred hielt sich der ägyptische Gelehrte Djamâladdîn Mohammed ibn Sâlim eine Zeitlang als Gesandter des ägyptischen Sultâns Baibars auf und schrieb für ihn einen Abriſs der Logik, den er den Kaiserlichen (al Embarûrîja) nannte, später aber im Orient unter einem anderen Titel herausgab.

Seit dem 7. Jahrhundert ist im Islâm das selbständige Studium der Philosophie so gut wie erloschen. Nur die formale Logik fand als ein Hilfsmittel zu theologischer Vorbildung noch eine

gewisse Pflege. Selbständige Forschung war aber auch hier ausgeschlossen, und nur ein paar mittelmäfsige Lehrbücher, wie die Logik des Alî al Kâtibî, gestorben 675/1276, und die Disputierkunst des Mohammed as Samarqandî, um 690/1291, beherrschten die Schulen auf Jahrhunderte hinaus.

Auf den Gebieten der reinen und der angewandten Mathematik war Mohammed ibn al Haitham aus Basra zu Beginn des 5. Jahrhunderts thätig. Der fâtimidische Chalif al Hâkam berief ihn nach Ägypten, da er sich anheischig gemacht hatte, die Nilüberschwemmungen zu regulieren. Nachdem er sich an Ort und Stelle von der Unausführbarkeit seines Planes überzeugt hatte, nahm er einen Verwaltungsposten in Kairo an, dem er nicht gewachsen war. Er mufste sich nun vor dem Zorne des Chalifen bis zu dessen Tode im Jahre 411/1020 verborgen halten. Dann erst erhielt er sein konfisziertes Vermögen zurück und lebte nun bis zu seinem Tode im Jahre 430/1038 nur der Schriftstellerei. Aufser einigen rein mathematischen Arbeiten beschäftigte er sich mit Mechanik, Astronomie und namentlich auch mit Optik.

Ibn al Haithams Abh. über das Licht, arab. und deutsch von J. Bärmann, Halle 1882. Opticae thesaurus Alhazeni Arabice libri VII, Basileae 1572.

Der in erster Linie als persischer Dichter berühmte Omar al Chaijâm stand als Astronom im Dienste des Seldjûqensultâns Malikschâh und brachte als solcher im Jahre 472/1079 eine Kalenderreform zu stande, indem er das durch einen neuen Schaltmodus wesentlich vereinfachte altpersische Sonnenjahr wieder einführte. Als Schriftsteller verfafste er ein berühmtes Lehrbuch der Algebra. Er starb im Jahre 515/1121.

Woepcke, L'Algèbre d'Omar al Khayyami, Paris 1851.

Der gröfste Vertreter aller exakten Wissenschaften in dieser Periode war Nasîraddîn at Tûsî. Er war 607/1210 in Tôs geboren und stand anfangs im Dienste des ismâ'îlitischen Fürsten Ruknaddîn in Quhistân. Mit diesem zugleich ging er 654/1256 zu dem Mongolenkaiser Hûlâgû über. Bei diesem stand er fortan in hohem Ansehen; er begleitete ihn auf seinen Feldzügen und erbaute für ihn eine Sternwarte zu Marâgha. Er starb 672/1273 in Baghdâd. Seine litterarische Thatigkeit war aufserordentlich vielseitig und umfafste aufser den profanen Wissenschaften auch die Theologie. Die gröfste Verbreitung erlangte von seinen

Werken sein Lehrbuch der Dogmatik. Als Philosoph verfaſste er auſser einigen arabischen Monographien eine populäre Ethik in persischer Sprache. Als Mathematiker und Astronom beschäftigte er sich hauptsächlich mit der Neubearbeitung älterer Werke. Doch gebührt ihm das Verdienst, die Trigonometrie zuerst als selbständige Wissenschaft behandelt zu haben. Endlich verfaſste er noch eine Diätetik für den kranken Sohn des Sultâns von Qâzân und, als Sohn seiner Zeit, auch ein Buch über die Kunst, aus Sandfiguren die Zukunft zu künden.

Die Medizin lag auch im 3. Jahrhundert noch hauptsächlich in den Händen jüdischer und christlicher Ärzte, die zwar in der Theorie durchweg von Hippokrates und Galen ausgingen, dabei aber die Wissenschaft auch durch selbständige Beobachtungen und Forschungen förderten. Natürlich können wir hier nur die allerbedeutendsten Schriftsteller unter ihnen hervorheben.

In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts blühte al Muchtâr ibn Botlân in Baghdâd. Er reiste 439/1047 nach Ägypten, um mit seinem litterarischen Gegner Ibn Ridwân zu disputieren. Dann ging er über Konstantinopel nach Antiochien. Dort ist er 455/1063 in einem Kloster gestorben.

Schachtafeln der Gesundheit, übers. durch M. Herum, Straſsburg 1532.

In Spanien blühte in drei Generationen hintereinander die Ärztefamilie der Ibn Zuhr (Avenzohar). Der Älteste, abû'l Alâ ibn Zuhr, stand im Dienste der Almoraviden und starb 525/1131 in Sevilla. Sein Sohn Abdalmalik diente gleichfalls den Almoraviden, dann den Almohaden und starb 557/1162 ebenda. Dessen Sohn Mohammed war Leibarzt des Ja'qûb al Mansûr und starb 595/1199 in Marokko.

Abdalmalik widmete dem Almoraviden Ibrâhîm ibn Jûsuf ibn Tâschifîn sein Buch «De regimine sanitatis», Basileae 1618.

Von den jüdischen Ärzten soll hier nur der bedeutendste, Mûsâ ibn Maimûn (Maimonides) erwähnt werden, der seinen Hauptruhm allerdings auf dem Gebiete der jüdischen Theologie erwarb. Er war 534/1132 zu Cordova geboren und studierte bei Ibn Tofail und Ibn Ruschd. Als der zweite Almohade, Abdalmu'min, alle Juden und Christen zur Annahme des Islâms oder zur Auswanderung zwang, ging er nach Ägypten und gründete in Altkairo eine Talmudschule. Salâhaddîn ernannte ihn zu

seinem Leibarzt, und diesen Vertrauensposten behielt er auch bei dessen Sohne bis zu seinem Tode 601/1204.

Die Botanik als Hilfswissenschaft der Medizin betrieb Abdallâh ibn Baitâr, geboren in Malaga. Nach einer botanischen Studienreise durch Ägypten, Kleinasien und Griechenland trat er in Damaskus in die Dienste des al Malik al Kâmil. Nach dessen Tode 635/1237 ging er auf kurze Zeit nach Kairo, kehrte aber bald wieder nach Damaskus zurück. Dort starb er 646/1248.

Grofse Zusammenstellung über die Kräfte der einfachen Heil- und Nahrungsmittel von Ebn Baithar, übers. von J. v. Sontheimer, 2 Bde., Stuttgart 1870—72.

Die Landwirtschaft rief in Spanien, das die höchsten kulturtechnischen Leistungen der Araber gesehen hat und durch diese zu einer nie wieder erreichten Fruchtbarkeit erhoben wurde, auch eine Litteratur hervor, deren Hauptvertreter, Jachjâ ibn al Auwâm, in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts nach griechischen Quellen und eigenen Erfahrungen ein Lehrbuch derselben verfafste.

Ein sehr ausführliches Lehrbuch der Steinkunde schrieb Achmed at Tîfâschî, gestorben 651/1252. Derselbe verfafste auch ein Buch über die Geschlechtsliebe, das hier als Vertreter eines sehr verbreiteten und beliebten Zweiges der Litteratur genannt sein möge.

The old man young again, litterally translated from the arabic by an english Bohemian, Paris 1898.

Schon unter den genannten ernsthaften Schriftstellern sind uns manche begegnet, die es nicht verschmähten, auch einzelne Seiten des Aberglaubens litterarisch zu behandeln. Auf diesem Gebiete nun entwickelte sich aufserdem noch eine sehr vielseitige Fachlitteratur. Eine erfreuliche Reaktion des gesunden Menschenverstandes gegen diese Verirrungen bedeutete das Werk des Abdarrahîm al Djaubarî, der für den Sultân al Malik al Mas'ûd aus dem Hause Ortoq, Fürsten von Âmid und Hisn Kaifâ in Nordmesopotamien, um 620/1222 ein Buch zur Aufdeckung von allerlei Täuschungen und Betrügereien verfafste.

SECHSTES BUCH.

Die islâmische Litteratur in arabischer Sprache von der Mongolenherrschaft bis zur Eroberung Ägyptens durch den osmânischen Sultân Selîm im Jahre 1517.

Kein Ereignis der politischen Geschichte hat auf die Kulturentwicklung des vorderen Orients einen so tiefen Einfluſs ausgeübt wie der Mongolensturm des 13. Jahrhunderts. Damals wurden die Kernländer der islâmischen Kultur von wilden Nomadenhorden in einen rauchenden Trümmerhügel umgewandelt, auf dem die Kulturarbeit gewissermaſsen erst wieder von vorn anfangen muſste. Baghdâd hatte freilich durch die politische Ohnmacht der letzten Abbâsiden schon viel von seinem alten Glanze eingebüſst, aber die spätere Rolle einer unbedeutenden Landstadt haben ihm doch erst Hûlâgûs Scharen aufgenötigt.

Indem die Mongolen so im Osten alle Quellen der Kultur verschütteten, zerstörten sie zugleich die trotz aller politischen Gegensätze bis dahin aufrechterhaltene geistige Einheit des Islâms. Sein Centrum fand dieser fortan in Ägypten und Syrien, wo das arabische Element, wenn auch unter türkischer Herrschaft, noch die geistige Elite des Landes ausmachte. Jenseits des Euphrat aber wurde das Arabische fortan zu einer nur noch von wenigen Gelehrten gepflegten Sprache der Wissenschaft. Soweit sich dort belletristische Bestrebungen regten, fanden sie ihren Ausdruck in persischer Zunge. In Kleinasien bildete sich das osmanische Reich, das freilich erst im 16. Jahrhundert auch an dem geistigen

Wettbewerb der muslimischen Völker teilnehmen konnte und seitdem eine nicht unerhebliche Zahl von Mitarbeitern zur arabischen Litteratur stellte. In Nordafrika war durch die almohadische Bewegung das Berbertum zur Herrschaft über die Araber gekommen, und dies hatte für geistige Bestrebungen kein Verständnis. Jenseits der Meerenge von Gibraltar ging der Islâm dem langsam, aber stetig vordringenden Christentum gegenüber seinem Untergang entgegen. Aber hier hat bis zuletzt die arabische Litteratur noch kräftig gedeihen können.

ERSTES KAPITEL.

Ägypten und Syrien.

Ägypten als das einzige Land des Ostens, das vom Mongolensturme verschont blieb, bewahrte allein noch die Keime zu aufsteigender Entwicklung. Aber auch hier waren die politischen Verhältnisse einer wahren Blüte der Kultur nicht förderlich. Das Land stand unter der Herrschaft türkischer und tscherkessischer Mamlûken, deren höchste Interessen in der Ausführung von Prachtbauten aufgingen. Die beständige Unsicherheit, in der die Machthaber selbst lebten, teilte sich auch den Unterthanen mit, namentlich ihren Beamten, die Leben und Eigentum eigentlich nie aufser Gefahr wufsten. Trotzdem hat hier in Ägypten und in dem politisch damit verbundenen Syrien das arabische Schrifttum noch leidlich geblüht. Die Quantität der Produktion ist gegen früher kaum zurückgegangen, aber der innere Wert aller dieser Leistungen steht in keinem rechten Verhältnis zu ihrem Umfang.

Die Poesie geht fast ganz in der Nachahmung der Alten auf und hat nur noch wenige bedeutende Vertreter aufzuweisen.

Mohammed ibn Nubâta, ein Nachkomme des berühmten Predigers (s. o. S. 93), geboren 686/1287 zu Maijâfâriqîn, wuchs in Ägypten auf und lebte seit 716/1316 in Damaskus. Im Jahre 761/1360 berief ihn der Sultân an Nâsir Hasan nach Kairo, und dort starb er 768/1366 im Krankenhause. Von seinen poetischen Leistungen wurden seine epigrammatischen Gedichte am meisten geschätzt; seine Meisterschaft im Prosastil bewies er in zahl-

reichen Briefen und Abhandlungen über schönwissenschaftliche Themata, die er in verschiedenen Werken sammelte.

Achmed ibn abî Hadjala war 725/1325 zu Tlemsen geboren, liefs sich nach der Pilgerfahrt in Kairo nieder und wurde dort Prior eines Sûfîklosters vor den Thoren der Stadt. Er starb an der Pest des Jahres 776/1372. Berühmter als seine eigenen Gedichte ist sein Dîwân der Liebe, in dem er Geschichten von berühmten Liebespaaren mit einer Auswahl erotischer Gedichte zusammenstellte.

Abû Bekr Ibn Hiddja al Hamawî war 767/1366 in Hamât geboren. Nach längeren Studienreisen erhielt er im Jahre 815/1412 eine Sekretärstelle zu Kairo und machte 822/1419 den Feldzug des Kronprinzen Ibrâhîm nach Kleinasien mit. Im Jahre 830/1427 kehrte er nach Hamât zurück und starb dort 837/1434. Sein berühmtestes Werk ist eine Nachahmung der Burda (s. o. S. 149) mit Anwendung aller poetischen Kunstmittel, die er in einem eigenen Kommentar erläuterte. Aufserdem verfafste er eine Anzahl von Anthologien.

Sein Freund Mohammed an Nawâdjî, geboren 758/1353 zu Kairo, Professor der Tradition daselbst, gestorben 859/1455, suchte und fand noch mehr als er seinen Hauptruhm in der Sammlung von Anthologien. Von diesen verdienen seine Blütenlese der Weinpoesie und seine Sammlung von Liebesliedern besondere Erwähnung. Seine gründliche Kenntnis der alten Poesie bewies er auch in einer Schrift, in der er nach dem Vorgang Früherer die Quellen nachwies, aus denen sein Freund Ibn Hiddja seine poetische Ader speiste.

Neben diesen Vertretern der Kunstpoesie blühte auch die Volksdichtung in Muwaschschach und Zadjal. Aber ihre Erzeugnisse trugen zumeist ephemeren Charakter, wenn nicht sonstige Vorzüge ihrer Verfasser dazu beitrugen, sie der Nachwelt zu erhalten, wie den Muwaschschach des letzten tscherkessischen Mamlûkensultâns Qânsûh, der 922/1516 in der Schlacht bei Mardj Dâbiq gegen den osmânischen Sultân Selîm fiel.

Ein anderes Erzeugnis volkstümlicher Dichtung, das Schattenspiel, den ersten Keim einer dramatischen Kunst, der wahrscheinlich aus China nach dem Westen gekommen und dort freilich immer auf einer kümmerlichen Stufe stehen geblieben war, suchte zu Anfang dieser Periode der auch als Dichter und Arzt

bekannte Mohammed ibn Dânijâl al Chuzâ'î al Mausilî, gestorben 710/1310, in die Litteratur einzuführen. Sein nur in einer einzigen, noch nicht näher untersuchten Handschrift des Escurial erhaltenes Werk giebt uns Kunde von dem damaligen Stande dieser Kunst und zeigt uns, dafs die noch heute im Orient gebräuchlichen typischen Figuren des Schattenspiels bereits dessen Anfängen angehören.

Kurze Inhaltsangabe eines Stückes von M. J. Müller bei Schack a. a. O. I S. 100 Anm.: Eigentlich sind es drei Darstellungen, die uns die Handschrift bietet. Zuerst handelt es sich blofs um die Geschichte eines liederlichen Mamlûkenoffiziers, der, von einer Reise aus Asien an die Ufer des Nils zurückkehrend, zu seinem Leidwesen eine grofse Veränderung der Dinge wahrnimmt: strengere Polizei und besonders nachdrückliche Aufrechterhaltung des Weinverbots. Nach vielen Klagen in Prosa und Versen nebst Rekapitulation seines früheren Lebenswandels in einem Gespräch mit einer Art Polichinell und anderen Personen entschliefst er sich, in den Stand der Ehe zu treten und seinem Sündenleben zu entsagen. Eine gute Bekannte aus früherer Zeit soll ihm die Gemahlin aussuchen. Die Hochzeit wird, wie das die türkischen Schattenspieler noch heute lieben, mit ihrem ganzen Gepränge vorgeführt. Bei der Entschleierung aber zeigt sich die junge Frau dem entsetzten Offizier als ein Ausbund von Häfslichkeit. Aus seiner Ohnmacht erwacht, jagt er die Hochzeitsgesellschaft mit Prügeln auseinander und entschliefst sich zu einer Wallfahrt nach Mekka, um seine Sünden mit Zemzemwasser abzuspülen (vgl. auch G. Jacob bei E. Littmann, Arabische Schattenspiele, Berlin 1901, S. 70 ff.).

Besser als über die dichterischen Leistungen volkstümlichen Charakters sind wir über die für das Volk bestimmte und zum Teil aus ihm hervorgegangene Erzählungslitteratur dieser Periode unterrichtet. Die erste Stelle gebührt in dieser den Märchen von 1001 Nacht. Die Anfänge reichen in die abbâsidische Zeit zurück (s. o. S. 100). Wohl schon im 3. Jahrhundert d. H. wurde eine persische Sammlung von 1000 Geschichten ins Arabische übertragen. Dieser Grundstock umfafste u. a. die jetzige Rahmenerzählung, das Märchen vom Fischer und dem Geist, die Geschichte Hasans von Basra, Prinz Badr und Prinzessin Djauhar von Samandal, Ardeschîr und Hajât an Nufûs, Qamar azzamân und Budûr. Diese Erzählungen gehen zum gröfsten Teil auf indische Quellen zurück; sie stehen an poetischem Wert, an feiner Motivierung und folgerichtiger Durchführung am höchsten, und sie haben daher in erster Linie den

Ruhm dieser Sammlung begründet. An diesen dem arischen Geist entsprungenen Grundstock fügten semitische Erzähler in Baghdâd eine zweite Gruppe von Geschichten an, deren Reiz mehr in allerlei feinen, witzigen oder ironischen Zügen als in der Poesie des Gesamtplanes zu finden ist. Hierher gehören namentlich die bürgerlichen Novellen und der ganze an Hârûn ar Raschîd sich anschliefsende Kreis von Erzählungen. Eine dritte Schicht dieser Märchen endlich läfst sich auf Kairo zurückführen. Hier entstanden jene Schelmenstreiche und Diebsgeschichten von Achmed ad Danaf, die mit allerlei ironischen Seitenblicken auf die Unredlichkeit und Bestechlichkeit der hohen Obrigkeit ausgestattet sind (Nöldeke). Der ägyptische Geist zeigt sich ferner in der Vorliebe für das übernatürliche und phantastische Element. Zeigen uns die alten Geschichten indogermanischen Ursprungs die Geister und Dämonen in menschlichem Lichte als Freunde oder Feinde der Helden, so ist in diesen ägyptischen Geschichten die übernatürliche Macht an einen Talisman gebunden, der seine segensreiche oder schädliche Wirkung ausübt, gleichviel, wohin ihn der blinde Zufall verschlägt. Man vergleiche, um sich den Gegensatz zu veranschaulichen, die Geschichte von Hasan von Basra mit der von Aladdin und der Wunderlampe. Das Bestreben, die 1001 Nächte zu füllen, führte endlich noch eine Reihe ursprünglich selbständiger Geschichten in diesen Kreis. Der Schifferroman von Sindbâds abenteuerlichen Reisen, der um 300 d. H. in Basra entstanden war, die in die Reihe der populären Fürstenspiegel gehörenden Geschichten von den 7, 10 und 40 Weziren, die auf uralte mythologische Vorstellungen zurückgehende Geschichte vom weisen Haiqâr und Liebesgeschichten, wie die der Sklavin Tawaddud, führen daneben auch jetzt noch ein selbständiges Dasein. Ganz zuletzt wurde dann in den ersten Teil noch der grofse Ritterroman von Omar an No'mân eingeschoben. Natürlich ist diese Sammlung nicht das Werk eines Einzelnen, sondern die Arbeit von Generationen berufsmäfsiger Erzähler. Übrigens war sie nie zu einer ganz festen Form gediehen. Nicht nur die Disposition schwankt in den einzelnen Ausgaben mannigfach, — auch der sprachliche Ausdruck wechselt von einer nahezu grammatisch korrekten Schriftsprache bis zu einer ganz dialektischen und idiomatischen.

1001 Nacht zum erstenmal aus dem arab. Urtext übers. von G. Weil, hsg. von G. Lewald, mit 200 Bildern und Vignetten von J. Gros, 4 Bde., Stuttgart und Pforzheim 1838—40, 4. Abdruck Bonn 1891. Deutsch von Habicht, v. d. Hagen und C. Schall. 5. Aufl. 15 Bde., Breslau und Stuttgart 1840 ff. Der 1001 Nacht noch nicht übers. Märchen, Erzählungen und Anekdoten, zum erstenmal a. d. Arab. ins Franz. übers. von J. v. Hammer, und ins Deutsche von E. Zinserling, 2 Bde., Stuttgart 1823/4. 1001 Nacht übers. von M. Henning, Reclams Universalbibl. 3692 ff.

Auch die nationalen Erzählungsstoffe, die schon in vorislâmischer Zeit die Beduinen entzückten und von der dichterischen Phantasie des Volkes in steter Umbildung weiterentwickelt wurden, fanden in dieser Zeit ihren Zusammenschluſs zu den groſsen Ritterromanen vom Helden Antar (s. o. S. 23), von Abû Zaid und den Banû Hilâl von Dhû'lhimma und Saif Dhû'l Jezen. Ja, sogar historische Stoffe der jüngsten Vergangenheit, wie das Leben des Sultâns az Zâhir Baibars, wurden unter den Händen volkstümlicher Erzähler zu Wunderromanen. Natürlich entziehen sich solche Geschichten, an denen immer wieder neue Generationen berufsmäſsiger Erzähler gearbeitet haben, jeder chronologischen Bestimmung, da sie eigentlich nie abgeschlossen waren. Doch zeigt uns der sprachliche Charakter der Texte, daſs wenigstens ihr Grundstock in die ägyptische Mamlûkenzeit zurückreicht.

Die Geschichtsschreibung hatte wie bisher so auch jetzt noch die gröſsten litterarischen Erfolge aufzuweisen und fand in allen ihren Zweigen eifrige Pflege.

Die Biographie gipfelte in dem Leben des Mongolenkaisers Timur von Achmed ibn Arabschâh. Dieser war 791/1392 zu Damaskus geboren und wurde 803/1400 nach der Eroberung dieser Stadt durch Timur nach Samarqand geschleppt. Von dort reiste er später noch tiefer nach Centralasien hinein und studierte u. a. in Hâddjî Tarchân (Astrachan). Dann ging er über die Krim nach Adrianopel, wo ihn der Sultân Mohammed I., der Sohn Bâjazîds, in seine Dienste nahm. Nach dessen Tode im Jahre 824/1421 kehrte er nach Damaskus zurück, um fortan ganz seinen litterarischen Arbeiten zu leben. Im Jahre 840/1436 siedelte er nach Kairo über und starb dort 854/1450. Sein Hauptwerk, das Leben Timurs, ist ganz in dem gereimten und phrasenklingelnden Stile gehalten, der schon seit dem 6. Jahrhundert in solchen Werken herkömmlich war, beruht aber auf genauen

Informationen, die der Verfasser während seines langen Aufenthaltes im Herzen des Mongolenreiches gesammelt hatte.

Histoire du grand Tamerlan, trad. par P. Vattier, Paris 1658.

Unter den Lokalhistorikern dieser Periode ist Achmed al Maqrîzî ohne Zweifel der bedeutendste. Er war 766/1364 zu Kairo geboren, trat mit 22 Jahren in die Beamtenlaufbahn ein und wurde, nachdem er verschiedene Ämter in Kairo bekleidet hatte, 811/1408 nach Damaskus versetzt. In den 20er Jahren des 9. Jahrhunderts kehrte er als Privatmann nach Kairo zurück, um sich ganz der Litteratur zu widmen. Von 834/1430 bis 839/1435 lebte er in Mekka und starb 845/1442 in Kairo. Sein Hauptwerk ist eine historische Topographie von Ägypten, mit besonderer Berücksichtigung von Kairo. Wenn er auch vielleicht nicht mit Unrecht beschuldigt wird, in diesem Werke die Arbeit eines Vorgängers danklos, aber vollständig benutzt zu haben, so verdient sein Buch doch als eine für uns unschätzbare Quelle hohe Anerkennung. Von seinem auf 80 Bände berechneten Riesenwerke, in dem er die Biographien aller berühmten Ägypter sammeln wollte, hat er selbst nur 16 Bände vollendet, und von diesen sind uns nur vier, und zwar von seiner eigenen Hand, erhalten. Aufserdem besitzen wir von ihm noch eine sehr stattliche Anzahl historischer Monographien, u. a. auch über das Münzwesen des Islâms.

Die Weltgeschichte wurde zu Anfang dieser Periode hauptsächlich durch einen fürstlichen Autor gefördert. Abû'lfidâ, aus einer Seitenlinie des Hauses der Aijûbiden, die in Hamât herrschte, war 672/1273 zu Damaskus geboren, als sein Vater dorthin vor den Mongolen geflohen war. Er trat als junger Mann in die Dienste des ägyptischen Sultâns al Malik an Nâsir und nahm an den Feldzügen gegen die Kreuzfahrer teil. Nach zwölf Dienstjahren wurde er 710/1310 mit dem Fürstentum seiner Ahnen in Hamât belehnt, und zehn Jahre später erhielt er noch den Sultânstitel. Neben seinen Vasallenpflichten machte er sich auch durch gemeinnützige Bauten um seine Residenz verdient. Dort starb er 732/1331. Sein Hauptwerk ist eine recht ausführliche allgemeine Weltgeschichte, die sich allerdings gröfstenteils eng an ihre Quellen anschliefst; das Werk reicht bis zum Jahre 729/1329. Aufserdem schrieb er im Jahre 721/1321 Tabellen

zur allgemeinen Geographie mit genauen Angaben über Länge und Breite.

Abilfedae Annales Moslemici lat. ex ar. fecit J. J. Reiske, Lipsiae 1754 (1778), bis zum Jahre 406. Géographie d'Abulféda trad. de l'ar. en franç. par Reinaud I, II_1 Paris 1848, II_2 par St. Guiyard, ib. 1883.

Verdient das Werk Abû'lfidâs als eine seiner Vorgänger Tabarî und Ibn al Athîr würdige Leistung anerkannt zu werden, so bedeutet die Arbeit seines jüngeren Zeitgenossen Mohammed adh Dhahabî, gestorben 748/1348 zu Damaskus, trotz ihres Stoffreichtums in litterarischer Beziehung einen entschiedenen Rückschritt. Der Verfasser begnügte sich in seiner grofsen Chronik des Islâms bis zum Jahre 700 nicht mit der politischen Geschichte, sondern arbeitete auch die Gelehrtengeschichte in sie hinein. Von dieser aber nimmt er die Disposition für das Ganze her, und er teilt daher sein Werk in 70 Klassen zu je 10 Jahren, in denen er die in einem Jahrzehnt Verstorbenen alphabetisch aufzählt. Er mufs dann selbst zur Erkenntnis der Unzuträglichkeit dieser Disposition gekommen sein, denn er zerlegte sein Werk später selbst in mehrere Abteilungen über die politische und die Gelehrtengeschichte. Aufserdem bearbeitete er noch mehrere ältere Werke über dies letztere Thema neu.

Auf die Chronistik griff dann im 9. Jahrhundert Mohammed al Aînî in seinem Geschichtswerk zurück, das von der Schöpfung bis zum Jahre 850/1446 reicht. Die Geschichte seiner eigenen Zeit konnte er besonders ausführlich darstellen, da er als Beamter zweier Mamlûkensultâne erst in Damaskus, dann in Kairo dem Hof und der Regierung nahestand. Die Zeit des Sultâns al Malik al Mu'aijad stellte er dann noch einmal in einem besonderen Werke dar. Dessen historischer Wert aber ist äufserst gering; denn er schrieb dies Buch nur, um die ihm vom Sultân bei Antritt der Regierung genommenen Ämter wiederzuerlangen, und er war daher natürlich ganz auf Lobhudelei angewiesen.

Die Kultur- und Litteraturgeschichte kam schon früher nur in den biographischen Sammelwerken zu Worte, die zugleich auch der politischen Geschichte dienten. Das 8. und das 9. Jahrhundert brachten auf diesem Gebiete zwei Werke hervor, das des Dichters und Philologen Chalîl as Safadî († 764/1363)

und das des Mohammed as Sachâwî († 902/1497), die beide ihres kolossalen Umfangs wegen nicht geeignet waren, sich lange im litterarischen Verkehr zu erhalten. Mafsvoller war das Werk über die berühmten Männer des 8. Jahrhunderts von des letzteren Lehrer Ibn Hadjar († 852/1449 zu Kairo). Dessen Hauptverdienste lagen aber auf dem Gebiete der Traditionskunde. Aufser einer stattlichen Anzahl von Monographien verfafste er ein sehr umfangreiches Werk über die Zeitgenossen des Propheten und ihre Nachfolger.

Die Erdkunde beschränkt sich in dieser Periode auf allgemeine Kosmographien, wie sie Mohammed ad Dimischqî († 727/1327) und Sirâdjaddîn ibn al Wardî, um 850, verfafsten. Der letztere hat dabei das Werk des etwa hundert Jahre älteren Nadjmaddîn al Harrânî in schamloser Weise geplündert.

La cosmographie de Dimichki, trad. par F. Mehren, Copenhague 1874.

Dem praktischen Bedürfnis der Pilger kamen mehrere eingehende Beschreibungen der heiligen Stätten von Jerusalem entgegen, unter denen die von Schemsaddîn as Sujûtî im Jahre 875/1470 verfafste und 880/1475 neubearbeitete am bekanntesten ist.

The history of the temple of Jerusalem, transl. by J. Reynolds, London 1836.

Unter den Philologen verdient der beispiellos fleifsige Djamâladdîn Mohammed ibn Manzûr († 711/1311 zu Kairo) besondere Erwähnung. Er beschäftigte sich unausgesetzt mit der Anfertigung von Auszügen aus philologischen und historischen Werken und soll nicht weniger als 500 Bände solcher Excerpte hinterlassen haben. Wir verdanken ihm das umfassendste arabische Wörterbuch (gedruckt in 20 Bänden, Bûlâq 1300 ff.), in dem er alle alten berühmten Lexika zusammenarbeitete.

Eine Anzahl vielbenutzter Lehrbücher der Grammatik schrieb Abdallâh ibn Hischâm († 761/1360 zu Kairo).

Er war ein Schüler des berühmten Theologen und Philologen Mohammed ibn Haijân, der, 654/1256 zu Granada geboren, im Jahre 679/1280 nach einem Streite mit seinem Lehrer aus seiner Heimat ausgewiesen wurde und sich nach längeren Reisen in Kairo niederliefs. Dort wurde er Professor und starb 745/1345. Aufser mehreren philologischen Werken, unter denen sein Lehr-

buch der türkischen Sprache als ein Zeichen seines weiten Blicks besondere Hervorhebung verdient, verfaſste er einen auſserordentlich gelehrten Kommentar zum Qor'ân.

Auf dogmatischem Gebiete beschränkten sich die Theologen fast ganz auf das Studium der alten Werke; denn seit Ghazâlî war die Forschung abgeschlossen. Als Schriftsteller über die religiösen Prinzipienfragen kommt der Inder Mohammed ibn Abdarrahîm in Betracht, der 667/1269 von Dehli aus die Pilgerfahrt antrat und nach langen Reisen endlich 685/1286 in Damaskus Professor wurde, wo er 715/1315 starb.

Sehr fruchtbar war auch diese Periode noch an juristischen Schriftstellern, von denen aber kein Vertreter der drei Hauptriten methodisch oder sachlich über die Autoren der Vergangenheit hinauskam. Als Verfasser eines noch heute vielbenutzten Lehrbuches soll daher nur der Mâlikit Chalîl ibn Is'châq al Djundî († 767/1365 in Kairo) genannt werden.

Précis de jurisprudence musulmane par Khalil, trad. par Perron, 2 éd., Paris 1877.

Um die Wende des 7. Jahrhunderts rief ein Vertreter der hanbalitischen Richtung, Achmed ibn Taimîja, eine gewaltige Aufregung unter den Theologen Ägyptens und Syriens hervor. Er war 661/1263 zu Harrân bei Damaskus geboren und folgte 681/1282 seinem verstorbenen Vater auf dem Lehrstuhl für hanbalitische Theologie in der syrischen Hauptstadt. Im Jahre 697/1298 kam er in Konflikt mit der Orthodoxie durch ein Gutachten über die Attribute Gottes, zu dem ihn eine Anfrage aus Hamât veranlaſst hatte. Er wurde seines Amtes entsetzt, muſste sich 705/1305 in Kairo verantworten und wurde zu Gefängnis verurteilt. Erst 709/1309, beim Regierungsantritt des ihm gewogenen al Malik an Nâsir, erhielt er seine Freiheit wieder und zugleich eine Professur in Kairo. Doch kehrte er 712/1312 nach Damaskus zurück. Im Jahre 718/1318 wurde er wegen eines Gutachtens über Ehescheidung abermals seines Lehramtes enthoben und 726/1326 auf Grund einer schon 710/1310 verfaſsten Abhandlung über den Besuch der Gräber von Propheten und Heiligen eingekerkert. Im Gefängnis ist er 728/1328 gestorben.

Das Prinzip seiner Schule, sich einzig und allein nach der Sunna des Propheten zu richten, hat er ins Extrem übertrieben. Unabhängig von jeder Lehrmeinung, nahm er das Recht für sich

in Anspruch, alle Fragen nach eigenem Urteil aus der Tradition heraus zu entscheiden. So verbot er es, den Propheten in der Not anzurufen und zu seinem Grabe zu pilgern. Die ersten Chalifen, die den Orthodoxen seiner Zeit schon nahezu für ebenso unfehlbar galten wie der Prophet selbst, scheute er sich nicht gelegentlich ebenso zu tadeln wie die Theologen der Vorzeit. Als Dogmatiker verteidigte er die streng wörtliche Auffassung aller Anthropomorphismen im Qor'ân. Sein ganzer Hafs galt den Mystikern und den Vertretern der griechischen Philosophie. Seine Lehren sind durch die Anfechtungen, die er gleich dem Stifter seiner Schule zu erdulden hatte (s. o. S. 128), nicht unterdrückt worden. Sie haben in seinen zahlreichen Schriften lange im stillen gewirkt, bis sie zu Ende des 18. Jahrhundert die wahhâbitische Reformbewegung ins Leben riefen.

Das Studium der Tradition drehte sich in dieser Zeit hauptsächlich um das Leben des Propheten und seiner Zeitgenossen und Nachfolger. Das bedeutendste Werk über die letzteren, das des Ibn Hadjar, ist schon erwähnt (s. o. S. 197). Unter den Biographien Mohammeds genofs die des Mohammed ibn Saijid an Nâs († 734/1334 in Kairo) das gröfste Ansehen. Derselbe schrieb auch eine Anzahl von Gedichten zum Lobe des Propheten, von denen Basset eins im Muséon 1886 p. 247—55 übersetzt hat. Aus den alten Traditionssammlungen wurde auch jetzt noch eine beträchtliche Zahl neuer Werke, zumeist erbaulichen Charakters, herausdestilliert, von denen die Schrift über den Glaubenskampf von Achmed ibn an Nahhâs ad Dimjâtî, der 814/1411 bei der Erstürmung von Damiette durch die Franzosen fiel, Erwähnung verdient.

J. v. Hammer, Die Posaune des heiligen Krieges, Wien 1885 (nach der türk. Übers.).

Der berühmteste Mystiker dieser Periode und als solcher einer der heftigsten Gegner des Ibn Taimîja war Achmed ibn Atâ'allâh († 709/1309 zu Kairo), von dessen zahlreichen Werken eine Sammlung theosophischer Betrachtungen am weitesten verbreitet ist und auch heute noch viel gelesen wird.

Vom Standpunkte der mystischen Lehre, wie sie im westlichen Islâm blühte, richtete der Berber Alî ibn Maïmûn al Idrîsî, der 901/1495 von Fez aus nach dem Osten reiste und 917/1511 zu Damaskus starb, eine scharfe Kritik gegen die

officiellen Vertreter der Religion in Ägypten und Syrien und lieferte uns damit eine sehr wertvolle Quelle für die Kulturgeschichte.

Von den profanen Wissenschaften fand die Philosophie überhaupt keine Vertreter mehr; die Mathematik lieferte nur noch Rechenbücher mit besonderer Rücksicht auf die Erbteilung, wie Achmed ibn al Hâ'im († 815/1412) eines verfaſste; die Astronomie war zu einer Küsterdisciplin herabgesunken und diente nur noch zur Bestimmung der Gebetszeiten.

Ein gewisser Aufschwung ist dagegen auf den Gebieten der Politik und der Kriegswissenschaften zu beobachten. Wir besitzen eine Anzahl von Staatskalendern und Handbüchern für das ägyptische Verwaltungswesen, von denen das des Achmed al Qalqaschandî († 821/1418) am bekanntesten ist.

Die Geographie und Verwaltung von Ägypten nach dem Arab. des C. von F. Wüstenfeld, Göttingen 1879.

Die vorwiegend militärischen Interessen der Mamlûken begünstigten das Entstehen einer ziemlich ausgedehnten Litteratur über Kriegskunst und im Zusammenhang damit über Jagd und Pferdezucht. Ein vielgelesenes Handbuch der letzteren schrieb der Roſsarzt des Sultâns an Nâsir († 741/1340), Abû Bekr ibn al Mundhir.

Le Nacéri: la perfection des deux arts ou traité complet d'hippologie et d'hippiatrie, trad. de l'ar. par M. Perron, 3 vol., Paris 1852—60.

Auſserordentlich bezeichnend für den litterarischen Charakter der ganzen Periode ist die Thätigkeit des Djalâladdîn Abdarrachmân as Sujûtî. Er war 849/1445 zu Kairo geboren und folgte 872/1467 seinem Vater als Professor der Traditionswissenschaft an der Medrese asch Schaichûnîja. Im Jahre 891/1486 wurde er an die vornehmere Baibarsîja versetzt. Im Jahre 906/1501 wurde er durch richterliches Erkenntnis dieser Stelle enthoben, nachdem er durch unehrliche Verwaltung von Stipendiengeldern einen Studentenkrawall gegen sich erregt hatte. Er zog sich nun auf die Nilinsel ar Rauda zurück und starb dort 911/1505.

Seine Produktivität steht selbst in der an Vielschreiberei reichen arabischen Litteratur unerreicht da. Im Jahre 901/1495 entwarf er ein Verzeichnis seiner Schriften, deren Zahl sich damals schon auf 300 belief. Das vollständigste Verzeichnis, das

Flügel, Wiener Jahrb. 1832, Bd. 58—60, zusammengebracht hat, umfaſst 561 Nummern. Erhalten sind uns 316 seiner Werke. Das gesamte Gebiet der islâmischen Studien wollte er umspannen, und es giebt kaum eine theologische Frage, der er nicht eine Monographie gewidmet hätte. Über die zu seiner Zeit viel erörterte Frage, ob die Eltern des Propheten in der Hölle oder im Paradiese seien, verfaſste er nicht weniger als sechs Abhandlungen. Natürlich nahm er es dabei mit dem geistigen Eigentum seiner Vorgänger nicht immer sehr genau; ein groſser Teil seiner Schriften besteht überhaupt nur aus Citaten. Doch hat er auch einige Werke geschaffen, die uns nicht nur sehr nützlich sind, die vielmehr seiner Urteilskraft ebenso groſse Ehre machen wie seiner Belesenheit. Das sind namentlich seine Einleitung in den Qor'ân u. d. T. al Itqân, seine philologische Encyklopädie al Muzhir und in gewissem Sinne auch seine Geschichte der Chalifen.

S.'s History of the chalifs, transl. into engl. by H. S. Jarret, Calcutta 1881.

ZWEITES KAPITEL.

Die Euphrat- und Tigrisländer.

Baghdâd, einst die geistige Hauptstadt des gesamten Islâms, war durch Hûlâgûs Mongolen seines schon unter dem letzten Chalifen arg verblaſsten Glanzes völlig entkleidet worden; es spielte daher in der Litteratur fast gar keine Rolle mehr. Die wenigen Vertreter geistiger Interessen in diesen Ländern scharten sich um den Hof der Ortoqiden zu Mâridîn oder lebten in Môsul.

Der Hofdichter jener Dynastie war Safîaddîn al Hillî, geboren 677/1278. Im Jahre 726/1326 ging er nach Kairo, kehrte aber bald wieder nach Mâridîn zurück. Er starb 750/1349 in Baghdâd. Seine Dichtung steht ganz unter dem Banne der Alten; neue Gedanken hat er nicht gehabt. Aber die alten, schon so oft gebrauchten Phrasen in eine neue Verbindung zu bringen, galt seiner Zeit schon als Verdienst. Gleich seinem Zeitgenossen Ibn Hiddja (s. o. S. 191) entfaltete er seine ganze Kunst in einem Lobgedicht auf den Propheten, in dem er 51 rhetorische Figuren anbrachte und in einem eigenen Kommentar erläuterte. Uns

läfst diese Künstelei natürlich kalt, aber in seinem Kulturkreise trug sie ihm höheren Ruhm ein als seine zahlreichen Gedichte an seine ortoqidischen Gönner. Anerkennung verdient, dafs er es nicht verschmähte, in einem Anhang zu seinen gesammelten Gedichten auch den verschiedenen Arten der Volkspoesie seine Aufmerksamkeit zuzuwenden und sie in einer Abhandlung zu charakterisieren und mit Beispielen zu belegen.

Aus seinem Lobgedicht auf den Ortoqiden Al Malik as Sâlich Schemseddîn (nach Bernstein, Leipzig 1810):

Nicht wird dem Ruhm zu teil, der die Gefahren scheut,
Und Ehr' erreicht nicht, wer Bedenklichkeiten liebt.
Wer Ehre will gewinnen leicht und ohne Müh',
Stirbt, ohne dafs sein Wunsch ihm wird gewährt.
Wo macht die Biene nicht den Honig unzugänglich?
Es pflücket keine Frucht, wer nicht Beschwerden trägt.
Das Ziel wird nicht erlangt denn nach bestandnem Kampf;
Des Wünsche bleiben unerfüllt, der nicht beharrlich ist.
Ein Held, der, stürb' er auch vor Durst,
Nicht Wasser schöpfet, wo den Rückweg er nicht kennt;
Ein Weiser, wer, sieht er die Gefahr,
Sich naht als ein Geprüfter durch des Schicksals Wechsel.
Wohl wird verziehn des Fufses Fehltritt, wenn er gleitet,
Doch nicht verziehn des Mannes Fehltritt, wenn er gleitet.
Wer weise lebt, dem bleibt das Leben ungetrübt,
Was ihn auch treffen mag, er ist entschuldigt.
Erleichtert wird durch Klugheit, was das Schicksal bringt:
Wem Klugheit fehlt, erreichet das Beschiedne nicht.
Welchem im Lose Ruhm entging, erlanget ihn
Durchs Schwert, des Spitze Funken sprüht in seiner Hand.
Wer mit ihm kämpft, von dem läfst er des Todes Bäche
Rinnen; doch flehst du ihm, ist er ein milder Regen.
Er stürzet nackt sich ins Getümmel, das nicht schweigt,
Bis dafs er kehrt, bedeckt mit Heldenblut.
Gelindigkeit ist löblich nur an ihrem Ort,
Nur gegen den ziemt Treue, der sie dankbar ehrt.
Zum Ruhm gelanget nur der Mann von seltner Tugend,
Denn es gehorcht das Glück, was er gebeut.
So König Sâlich, fürchterlich in seinem Anfall
Und ohne Zagen in des Schicksals Stürmen.
Sieht er das Unglück ihm die Zähne weisen,
Treulosigkeit an seinem Thor die Zähne fletschen,
Achtet den Bogen er als weibisch — und mit Recht —,
Verschmäht ihn, suchet Rat beim Schwert, dem männlichen.
Standhaften Muts tritt er dem Stürmenden entgegen,
Braucht andrer Schwerter nicht, ihm genüget, das er schwingt.

Fast liest er auf dem Titel seiner Überlegung,
Was auf des Zornes Blättern aufgezeichnet ist.
Dem Meer, dem Schicksal gleicht jetzt Wohlthun und Verderben,
Den Löwen und den Regen sehn wir weiden und bewirten.

Von den wenigen Historikern verdient nur der Schî'it Mohammed ibn Tiqtaqâ genannt zu werden, der im Jahre 701/1301 während seines Aufenthaltes in Môsul für den Statthalter Fachraddîn ein Buch über die Pflichten der Fürsten mit einer bei aller Kürze sehr geistreichen Geschichte der islâmischen Reiche bis zum Untergang des Chalifats verfaſste.

Unter den Theologen trat das Haupt der Schî'iten, Hasan ibn al Mutahhar al Hillî, gestorben 726/1326, hervor, der u. a. eine ausführliche Widerlegung der sunnitischen, insbesondere der asch'aritischen Dogmatik schrieb.

DRITTES KAPITEL.

Arabien.

Ebenso wie Ägypten war auch Arabien von dem Strome des Mongoleneinfalls nicht erreicht worden. Es führte in dieser Periode dasselbe Leben ruhiger Abgeschiedenheit wie vorher. Die Wüstenbewohner spielten in der Litteratur gar keine Rolle mehr. Natürlich wird es auch damals noch Dichter und Sänger unter ihnen gegeben haben, aber die Überlieferung weiſs uns nichts von ihnen zu melden. Das geistige Leben des Landes konzentrierte sich in den beiden heiligen Städten, und hier wurden seine Vertreter fortwährend durch Zuzug von auſsen her verstärkt, da Mekka und Medîna sich auch im Vergleich mit Ägypten und Syrien noch geordneterer Verhältnisse erfreuten. Natürlich überwogen hier auf dem heiligen Boden die theologischen und die historischen Studien alle anderen Zweige der Litteratur.

Nur ein Dichter, der Sänger der Batchâ', der Ebene von Mekka, Achmed al Akkî († 922/1516), sei hier genannt, der den Propheten und die in seinem Lande ansässigen Edelleute besang.

Unter den Geschichtsschreibern von Mekka war Taqîaddîn Mohammed al Fâsî der bedeutendste. Er war nach langen Reisen im Jahre 807/1405 mâlikitischer Qâdî von Mekka

geworden und erhielt 814/1412 noch eine Professur. Beide Ämter verlor er mehrmals, gewann sie aber immer wieder zurück, selbst als er 825/1423 erblindete. Er starb 832/1429. Er verfaſste eine groſse historisch-topographische Beschreibung von Mekka, aus der er dann selbst wieder acht Auszüge veranstaltete.

Der Historiker von Medîna war Alî as Samhûdî, der in Oberägypten geboren war und sich 870/1465 nach der Pilgerfahrt in Medîna niederlieſs. Er machte sich um die Stadt sehr verdient, indem er den Wiederaufbau der seit dem groſsen Brande des Jahres 854/1450 nur notdürftig geflickten Prophetenmoschee betrieb. Doch erlebte er 886/1481, als er gerade in Mekka war, den Schmerz, daſs die eben vollendete Moschee zugleich mit seinem dahinterliegenden Hause abermals ein Raub der Flammen wurde. Das veranlaſste ihn zu einer Reise nach Ägypten, um dort neue Mittel zum Schadensersatz aufzubringen. Er starb als Schaich al islâm in Medîna im Jahre 911/1505. Er schrieb ein groſses Werk, das alles umfassen sollte, was ihm über die Geschichte der Stadt bekannt geworden war. Dies sein Hauptwerk ging aber bei dem erwähnten Brande zu Grunde. Zum Glück hatte er sich vorher einen Auszug daraus gemacht, und dieser blieb erhalten, da er ihn mit auf die Reise nach Mekka genommen hatte.

F. Wüstenfeld, Geschichte der Stadt M., ein Auszug aus dem Arab. des S., Göttingen 1864.

Unter den geistlichen Schriftstellern ragt der Mystiker Abdallâh al Jâfi'î hervor. Er war 698/1298 in Südarabien geboren und hatte in Aden studiert. Im Jahre 718/1318 ging er nach dem Norden und lebte, von einer Reise nach Syrien und Ägypten abgesehen, bald in Medîna, bald in Mekka, bis er sich 738/1338 dauernd in der letzteren Stadt niederlieſs. Dort ist er 768/1367 gestorben. Er verfaſste eine beträchtliche Anzahl erbaulicher Geschichtenbücher, aber auch eine Glaubenslehre für Mystiker und eine bis zum Jahre 750/1349 reichende Weltgeschichte.

Die geistige Hauptstadt Jemens war das durch seine Hochschulen berühmte Zabîd, das sich fast ohne Ausnahme der Fürsorge der Landesfürsten zu erfreuen hatte. Wie die politischen Zustände des Landes im ganzen geordnet waren, so gediehen auch die kulturellen Bestrebungen, freilich auch hier nur an einzelnen Punkten, da die Hauptmasse des Landes in den Händen von Beduinenstämmen war.

Zu den Dichtern Jemens dürfen wir Scha'bân al Âthârî zählen, obwohl er, wie es scheint, in Mekka geboren war und sich erst nach langen Reisen in Südarabien niederliefs. Im Jahre 806/1403 finden wir ihn in Indien, wo er ein grammatisches Lehrgedicht verfafste, 821/1418 in as Sâlihîja bei Damaskus, wo er einen Kommentar zu demselben schrieb. Er starb 828/1425. Seine Gedichte sind zum gröfsten Teil dem Lobe des Propheten gewidmet und durchweg im Stile der Burda (s. o. S. 149) und des Gedichtes von al Hillî (s. o. S. 201) gehalten.

Gleichfalls ein Fremdling auf südarabischem Boden war der grofse Philolog Mohammed al Fîrûzâbâdî. Er war 729/1327 in Persien in der Nähe von Schîrâz geboren. Nach langen Reisen, die ihn durch Mesopotamien, Syrien, Ägypten und Indien führten, kam er 796/1393 in al Jemen an, nachdem er zuvor den Mongolenkaiser Tîmûr in Persien besucht hatte. Er erhielt dort das Amt eines Oberqâdî und starb 817/1414 in Zabîd. Sein Hauptwerk war ein 60-, nach anderen 100bändiges Wörterbuch. Aus demselben zog er den berühmten Qâmûs aus, der nächst dem Sachâch des Djauharî (s. o. S. 122) das verbreitetste arabische Wörterbuch wurde.

Von den Geschichtsschreibern al Jemens ist Mohammed al Djanadî der bedeutendste. Er schrieb ein umfangreiches Werk über die politische und litterarische Geschichte bis zum Jahre 724/1324. An dasselbe lehnt sich das Werk seines Schülers Alî al Wahhâs († 812/1409) an, der noch eine Einleitung über das Leben des Propheten und die Geschichte der Chalifen hinzufügte. Aufser diesem alphabetisch nach den Namen geordneten Buche schrieb er noch eine nach Jahren und eine nach Dynastien geordnete Geschichte des Landes.

Unter den Theologen spielten die Zaiditen, insbesondere ihre Imâme, die Hauptrolle. Ihre zahlreichen theologischen Werke blieben aber auf den Kreis ihrer Sekte beschränkt und kommen daher für die allgemeine Litteraturgeschichte nicht in Betracht.

Als ein litterarisches Kuriosum, das aber für den Geist der Zeit recht bezeichnend ist, sei hier noch die künstliche Encyklopädie des Ismâîl ibn al Muqrî († 837/1433 als Richter und Professor in Zabîd) erwähnt. Der Text ist in vier schmale (1., 3., 5., 7.) und drei breite (2., 4., 6.) Kolumnen so eingeteilt, dafs die zwei mittleren schmalen (3., 5.), die je für sich eine be-

sondere geschichtliche und grammatische Abhandlung bilden, das Hauptwerk, die Rechtslehre, die letzte schmale die Reimlehre enthalten. Die erste und die letzte Kolumne bestehen fast nur aus einzelnen Buchstaben, die zugleich Anfangsbuchstaben der einzelnen Zeilen der 2. und Endbuchstaben der einzelnen Zeilen der 6. Kolumne bilden und wieder die 3. und 5., wenn diese als vollständige Abhandlungen gelesen werden, sonst nicht zu lesen sind, während die beiden letzten zugleich einzeln integrierende Wörter und Silben der wagerecht fortlaufenden Texte der drei breiten Kolumnen in sich schliefsen.

VIERTES KAPITEL.

Persien und Turkestan.

Die östlichen Länder des Islâms, die einst eine Reihe berühmter Pflanzstätten muslimischer Kultur und Wissenschaft aufzuweisen hatten, waren durch den Mongolensturm am schwersten heimgesucht worden. Buchârâ, Samarqand und Herât bewahrten seitdem nur noch Schatten ihres einstigen Glanzes. Auf die verheerenden Beutezüge war in diesen Ländern die Herrschaft der centralasiatischen Nomaden gefolgt. Wenn sich nun auch einige mongolische Fürsten den Vorzügen der islâmischen Kultur gegenüber empfänglicher zeigten, als man nach ihrem ersten Auftreten hätte erwarten sollen, so blieb doch ihr Wirken auch in den günstigsten Fällen ein ephemeres. Das Arabische trat nun als Litteratursprache in diesen Ländern immer mehr hinter dem Persischen zurück, das auf dem Gebiete der Poesie und der Geschichtsschreibung fast allein herrschte. Des Arabischen bedienten sich nur noch die Theologen und die Vertreter der exakten Wissenschaften. Besondere Pflege fand hier die Philosophie, allerdings nicht als selbständige Wissenschaft, sondern nur als Propädeutik zur Philologie.

Unter den Theologen war Mohammed ibn al Djazarî der berühmteste. Er war 751/1350 zu Damaskus geboren und wurde 793/1391 dort Qâdî. Fünf Jahre später verlor er sein Vermögen, wahrscheinlich durch Konfiskation von seiten der Regierung; er zog daher nach Brussa an den Hof des osmânischen

Sultâns Bâjazîd. Als dieser 805/1402 von Tîmûr geschlagen wurde, fiel er in die Gefangenschaft der Mongolen und wurde nach Samarqand geschleppt. Zwei Jahre später, nach Tîmûrs Tode, zog er nach Persien und wurde Qâdî in Schîrâz. Dort starb er 833/1427. Er verfaſste eine Anzahl von Lehrbüchern der Qor'ân-lesekunst, darunter das bekannteste in Versen.

Von den hanafitischen Juristen ist Abdallâh an Nasafî, († 710/1310) als Verfasser zweier, bis auf den heutigen Tag vielgebrauchter Lehrbücher der Rechtsprinzipien und der speciellen Rechte zu nennen.

Unter den Mystikern war der berühmteste der persische Dichter Abdarrachmân al Djâmî († 895/1492 zu Herât; s. Horn S. 189), der auch eine Anzahl kleinerer Schriften in arabischer Sprache verfaſste.

Theologie und Philosophie zugleich vertraten Obaidallâh al Machbûbî († 747/1346), Abdarrachmân al Îdjî († 756/1355), Mas'ûd at Taftâzânî († 791/1387 zu Samarqand), Alî al Djurdjânî († 816/1413 in Schîrâz), und Mohammed al Dauwânî († 907/1501). Sie alle schrieben Lehrbücher, die zum Teil heute noch weit verbreitet sind, und ihnen allen gemeinsam ist das Streben, die Glaubenslehre in die Kategorien der aristotelischen Philosophie einzuspannen.

Die Astronomie fand in Tîmûrs Enkel Ulughbek einen begeisterten Pfleger. Er war 796/1394 geboren und wurde 812/1409 von seinem Vater mit der Verwaltung von Transoxanien betraut. In seiner Residenz Samarqand ließ er nun eine groſse Sternwarte bauen, an die er die berühmtesten Astronomen seiner Zeit, Djamschîd, Qâdîzâde († 815/1412) und Ibn al Qûschdjî († 879/1474) berief. Diese drei verfaſsten eine nach ihm benannte Sammlung von Sterntafeln, ursprünglich in persischer Sprache, die dann aber ins Arabische übersetzt wurde. Nach dem Tode seines Vaters bestieg er im Jahre 852/1448 dessen Thron zu Herât, wurde aber schon ein Jahr darauf von seinem eigenen Sohne abgesetzt und enthauptet.

FÜNFTES KAPITEL.

Indien.

Nach Indien war die islâmische Kultur von Persien aus getragen worden. Wie im Mutterlande so überwog natürlich auch hier das Persische als Litteratursprache der indischen Muslime, und nur ganz vereinzelt bemühten sich diese, auch arabisch zu schreiben.

Ein historisches Gedicht in 500 jambischen Versen über die Kämpfe des Zamorî mit den Portugiesen unter Vasco de Gama im Jahre 903/1497 schrieb Muhammed ibn Abdalazîz aus Kalkutta.

Eine Anzahl mystischer Werke in arabischer Sprache schrieb Alî al Hamadhanî, der anfangs als Wanderderwisch in Persien umherzog und 781/1379 mit 700 Jüngern nach Kaschmîr kam. Dort liefs er sich dauernd nieder und gewann grofsen Einfluſs auf den Sultân Qutbaddîn. Er starb 786/1385.

SECHSTES KAPITEL.

Das osmânische Reich.

Von den verschiedenen türkischen Stämmen, die nacheinander das Gebiet des Islâms überfluteten, hat nur einer, der osmânische, ein dauerhaftes Staatswesen zu schaffen verstanden. In wenig mehr als zwei Jahrhunderten ist dieses dann zur Weltmacht emporgestiegen, der die Vorherrschaft über den gesamten Islâm bestimmt war. Sobald nun dieser Staat seit dem 9. Jahrhundert über die ersten Krisen seiner Entwicklung hinaus war, haben seine Fürsten die Pflege geistiger Interessen, soweit sie diese verstanden, nicht vernachlässigt. In allen gröfseren Städten des Reichs, wie Brussa, Adrianopel und Konstantinopel, haben die Sultâne Schulen gestiftet, die, zum Teil glänzend dotiert, nicht nur als Lehranstalten dienten, sondern auch anerkannten Gelehrten die Muſse zu litterarischer Thätigkeit boten. Das junge Schrifttum der Osmânen stand nun allerdings sehr stark unter persischem Einfluſs. Wie die Dichter sich nach persischen Mustern

bildeten, so bedienten sich die Geschichtsschreiber anfangs meist der persischen Sprache selbst. Aber die Gelehrten, namentlich die Theologen, schrieben arabisch, und ihre Zahl war keineswegs gering.

Das Studium des Qor'ân beschränkte sich wie in Syrien und Ägypten zumeist auf die Beschäftigung mit den Meisterwerken Zamachscharîs und Baidâwîs. Doch begegnen wir auch zwei selbständigen Kommentatoren, dem Mystiker Achmed as Sîwâsî († nach 780/1380 in Ephesus) und dem Generalauditeur (Qâdî al askar) und späteren Muftî von Stambul Achmed al Kûrânî († 893/1488).

Auf dogmatischem Gebiet belebte der Sultân Mohammed, der Eroberer von Konstantinopel, der überhaupt ein reges Interesse für alle islâmischen Wissenschaften bezeigte, den schon längst begrabenen Streit zwischen Theologie und Philosophie noch einmal, indem er eine Konkurrenz ausschrieb zur abwägenden Kritik zwischen Ghazâlîs berühmter Schrift über den Zusammensturz der Philosophie (s. o. S. 174) und der Philosophie selbst. Den Preis trug Mustafâ Hâddjîzâda, († 893/1488 als Muftî in Brussa), mit einer Schrift davon, die den gleichen Titel trägt wie die Ghazâlîs.

In der praktischen Theologie und Jurisprudenz herrschte im osmânischen Reiche von Anfang an unbestritten der Ritus des Abû Hanîfa, und die Qâdîs haben auch hier als Verfasser von Handbüchern und Sammler von juristischen Entscheidungen eine eifrige Thätigkeit entfaltet.

Als Mystiker schrieb Abdarrachmân al Bistâmî († 854/1451 in Brussa) eine Anzahl erbaulicher Werke, doch beschäftigte er sich auch eifrig mit der abergläubischen Seite der Mystik. Das Hauptwerk seines Lebens war eine Encyklopädie von 100 Wissenschaften, an der er mehr als 40 Jahre gearbeitet hatte, als er sie dem Sultân Murâd III. widmete. Endlich war er auch als Geschichtsschreiber thätig. Seine Weltgeschichte hat allerdings nur den Wert einer Spielerei; denn sie ist ganz in je nach den Buchstabenpunkten mehrdeutigen Wörtern abgefaſst.

Das Studium der profanen Wissenschaften verdankte gleichfalls dem Sultân Mohammed einen bedeutenden Aufschwung. Es gelang diesem, den berühmten Astronomen ibn al Qûschdjî (s. o. S. 207), der nach dem Tode Ulughbeks als Gesandter des

Emîrs von Tibrîz an seinen Hof gekommen war, zur Übernahme einer Professur an der Aja Sophia in Stambul zu bewegen. Beim Antritt dieses seines Amtes widmete er ihm ein Lehrbuch der Arithmetik, und er schrieb eine Astronomie zur Feier der Eroberung des persischen Irâq. Er starb 879/1474.

Sein bedeutendster Schüler in Stambul war Mollâ Lutfî, den der Sultân Mohammed zu seinem Bibliothekar ernannte. Unter Bâjazîd wurde er als Professor nach Brussa versetzt. Dort wurde er im Jahre 900/1494 der Ketzerei angeklagt und enthauptet. Die Handhabe dazu boten seine philosophischen Studien, bei denen er, vielleicht durch byzantinische Vermittelung, direkt an die griechische Philosophie anknüpfte und eben dadurch seine Rechtgläubigkeit verdächtigte.

SIEBENTES KAPITEL.

Nordafrika.

Durch die almohadische Bewegung war das berberische Element in Nordafrika zur Herrschaft gelangt, und es blieb auch am Ruder, nachdem jenes Reich längst wieder zerfallen und durch lokale Dynastien ersetzt worden war. Aber die Berber traten zu den Arabern, nachdem sie einmal ihr Joch abgeschüttelt hatten, nicht mehr in nationalen Gegensatz. Vielmehr war und ist es der höchste Stolz der Berber, sich einen Stammbaum zu zimmern, der sie mit dem durch den Propheten geweihten Stamme Qoraisch in Beziehung setzt. So brachte denn auch die berberische Reaktion keinen gewaltsamen Rückschlag auf litterarischem Gebiete mit sich, eher eine Steigerung der Produktion durch die nun stärkere Beteiligung des berberischen Elementes. Die geistigen Vorzüge dieser Rasse sind aber nicht eben bedeutend; wahrhaft produktive Begabung fehlt ihr fast ganz.

Bezeichnend für die litterarischen Zustände der Zeit ist das Erlöschen der schönen Litteratur, für die eben die herrschende Klasse der berberischen Faqîhs gar kein Verständnis hatte. Erwähnung verdient nur der Hofdichter des hafsidischen Sultâns von Tunis Othmân ibn Mohammed (834—93/1436—88), Achmed ibn al Hallûf († 899/1494).

Sehr rege dagegen war die Thätigkeit der Geschichtsschreiber. Die Lokalhistorie ist vertreten durch Chroniken der Städte Bidjâja (Bougie), Qairawân und Miknâsa. In der châridjitischen Sekte der Ibâditen wurde die biographische Überlieferung im 8. Jahrhundert von ad Damârî, im 9. von asch Schamâchî fortgesetzt.

Eine berühmte Geschichte der nordafrikanischen Dynastien von den Idrîsiden bis zu den Merîniden schrieb Alî ibn abi Zarʿ aus Fez, gestorben nach 726/1326.

Geschichte der mauritanischen Könige, a. d. Arab. übers. von Fr. Dombay, Agram 1794.

Das bedeutendste historische Werk nicht nur der nordafrikanischen, sondern auch der gesamten arabischen Litteratur dieser Periode ist die Weltgeschichte des Abdarrachmân ibn Chaldûn. Dieser war 732/1332 zu Tunis geboren und begann seine politische Laufbahn als Sekretär des hafsidischen Sultâns Ibrâhîm. Im Jahre 755/1354 berief ihn der Merînide Abû Inân nach Fez. Dort aber machte er sich politisch verdächtig, so daſs er bis zum Tode dieses Fürsten im Jahre 759/1358 gefangen gehalten wurde. Im Jahre 764/1362 ging er an den Hof des Sultâns von Granada und kam als dessen Gesandter auch zu Pedro dem Grausamen nach Sevilla, dem alten Stammsitz seiner Familie. Im Jahre 766/1364 ging er nach Bidjâja als Minister seines wieder auf den Thron gekommenen Freundes Abû Abdallâh, um dessentwillen er in Fez in den Kerker gewandert war. Nach zehn an Schicksalswechseln reichen Jahren wurde er von Abû Hammû, Fürsten von Tlemcen, als politischer Agent nach Qalʿat Salîma geschickt. Dort verlebte er vier ruhige Jahre und benutzte sie zur Arbeit an seiner Weltgeschichte. Da es ihm aber in dem abgelegenen Erdenwinkel an litterarischen Hilfsmitteln gebrach, ging er 778/1378 nach Tunis, und dort schrieb er die Geschichte der Berber, den Schluſs seines Werkes. Nicht sowohl religiöses Bedürfnis als der Wunsch, einer schwierigen Lage, in die ihn sein Hang zur politischen Intrigue versetzt hatte, mit Anstand zu entgehen, trieb ihn 784/1382 auf die Pilgerfahrt nach Mekka. Er kam aber nur bis Kairo. Dort erhielt er zunächst eine Professur und nach vier Jahren das Amt des mâlikitischen Oberqâdî. Als solcher machte er sich so verhaſst, daſs er schon vor Ablauf eines Jahres seinen Abschied nehmen muſste. Nachdem er die Pilgerfahrt gemacht

hatte, zog er sich auf ein Landgut in Faijûm zurück, und dort arbeitete er weiter an seiner Geschichte, namentlich an der Einleitung. Im Jahre 801/1399 wurde er wieder zum Qâdî ernannt, nach zwei Jahren aber mit einer Professur abgefunden. Im Jahre 803/1401 machte er den Feldzug des ägyptischen Heeres gegen Tîmûr mit und kam von Damaskus, wo er nach der Niederlage der Mamlûken zurückgeblieben war, an der Spitze einer Gesandtschaft in das Lager des Mongolenchâns, um mit ihm wegen der Übergabe der Stadt zu unterhandeln. Nach Kairo zurückgekehrt, wurde er wieder Qâdî. Er starb 808/1406, nachdem er noch einmal ab- und wieder eingesetzt worden war.

Autobiographie trad. par de Slane, Journ. Asiat., sér. 4 tome 3.

Von seiner grofsen Weltgeschichte genieſst besonderen Ruf die ausführliche Einleitung, die er 779/1377 zuerst entwarf und später mehrmals überarbeitete. Er machte in ihr den für die arabische Litteratur neuen Versuch, aus den von seinen Vorgängern lediglich geschilderten Thatsachen allgemeine Gesetze über Werden und Vergehen im Leben der Völker und Staaten abzuleiten. Aus seiner reichen politischen Erfahrung, die das Elend der nordafrikanischen Kleinstaaterei, den zähen, aber aussichtslosen Verteidigungskampf der spanischen Muslime gegen das vordringende Christentum, die Militäradel- und Lehnswirtschaft der ägyptischen Mamlûken und endlich die völkerzermalmende Weltmacht der Mongolen umfaſste, erwuchsen ihm einige allgemeine Gedanken, namentlich über den typischen Verlauf der Staatenbildung an den Grenzen von Kulturland und Wüste, deren Richtigkeit die moderne Geschichtswissenschaft bestätigt hat. Darüber darf freilich nicht vergessen werden, daſs seine Weltgeschichte selbst im Grunde schlecht disponiert und aus meist sekundären Quellen nachlässig kompiliert ist. Höheren Wert besitzt natürlich seine Darstellung der Zeitgeschichte, die aber wieder durch seine Parteilichkeit leidet.

Prolégomènes d'Ebn Khaldoun, trad. par M. G. de Slane, Notices et Extr. t. 19—21; vgl. v. Kremer, Sitzungsber. der Wien. Akademie 93 (1879) p. 581 ff. Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale par J. Kh. trad. par de Slane, vol. 1—4, Alger 1852.

Wie den bedeutendsten Historiker so brachte Nordafrika auch den bedeutendsten Forschungsreisenden dieser Periode her-

vor. Mohammed ibn Batûta, geboren 703/1303 in Tanger, machte mit 26 Jahren die Pilgerfahrt nach Mekka. Sein dadurch noch genährter Wandertrieb führte ihn dann über Syrien, Babylonien, Persien, Mesopotamien und Kleinasien nach dem südlichen Rufsland und nach Konstantinopel. Von dort ging er wieder über Kleinasien nach Buchârâ und über Afghânistân nach Dehli. Hier führte er zwei Jahre lang das Amt eines Qâdî. Dann übernahm er eine diplomatische Mission nach China, kam aber zunächst nur bis zu den Maldiven und blieb dort $1^1/_2$ Jahr als Qâdî. Nachdem er noch China und Ceylon besucht hatte, kehrte er 750/1349 in die Heimat zurück. Im Jahre darauf machte er einen Ausflug nach Granada und dann eine Reise nach den sûdânischen Staaten Melli und Timbuktu. Darauf liefs er sich endlich in Marokko nieder und diktierte auf Wunsch des Merîniden Abû Inân eine Beschreibung seiner Reise dem Mohammed ibn Djuzaij al Kalbî († 757/1356), der sie abkürzte und herausgab. Er starb 779/1377.

Auf einem späteren Auszug beruht: The travels of I. B. transl. with notes by S. Lee, London 1829.

Von den philologischen Schriftstellern ist nur Mohammed ibn Âdjurrûm († 723/1323) zu nennen, der Verfasser eines elementaren Lehrbuches der Grammatik, das als erste Einführung in diese Wissenschaft sich fast über das ganze islâmische Gebiet verbreitete und heute noch im Gebrauch und daher schon unzähligemal gedruckt ist.

Was dieser für die Grammatik, das leistete Mohammed as Senûsî († 892/1488 in Tlemcen) für die Dogmatik. Aufser einigen theologischen und philosophischen Schriften verfafste er zwei Darstellungen der Glaubenslehren, von denen namentlich die kürzere bis auf diesen Tag die beliebteste Einführung in den Lehrbegriff des Islâms geblieben ist.

El Senusis Begriffsentwicklung des muhammed. Glaubensbekenntnisses, arab. u. deutsch mit Anm. von Ph. Wolff, Leipzig 1848.

Von den Mystikern ist der Berber Mohammed al Gazûlî († 870/1465 im südlichen Marokko) als Verfasser eines populären Andachtsbuches zu nennen, das namentlich in der europäischen Türkei, neuerdings aber auch in seiner Heimat und im Sûdân sich grofsen Ansehens erfreut.

ACHTES KAPITEL.

Spanien.

Langsam, aber ohne Aufenthalt mufste der Islâm auf seinem äufsersten Vorposten vor dem andrängenden Christentum zurückweichen. Da der Gedanke an die drohende Gefahr des gänzlichen Unterganges, so oft er auch den weitschauenden Geistern muslimischer Fürsten und Staatsmänner klar wurde, doch nie zu einem wirksamen Zusammenschlufs gegen den gemeinsamen Feind führte und niemals die Interessen kleinlicher dynastischer Territorialpolitik überwog, so fiel eine Stadt nach der anderen in christliche Hände, bis der Islâm zuletzt auf das Königreich Granada allein beschränkt war. Dies hat sich allerdings, geschickt zwischen seinen Gegnern lavierend, noch ziemlich lange gehalten, und hier hat die islâmische Kultur, von einer blühenden Industrie getragen und durch einen reichen Handel gefördert, noch zwei Jahrhunderte freilich langsam erblassenden Glanzes erlebt. Mit der materiellen hielt auch die geistige Kultur noch gleichen Schritt. Namentlich die schöne Litteratur und die Geschichtsschreibung haben hier bis zuletzt begeisterte Vertreter gefunden. Leider sind wir über diese letzte Periode der spanisch-arabischen Litteratur sehr mangelhaft unterrichtet, da die christlichen Eroberer von Granada bei ihrem fanatischen Vernichtungskampf gegen das arabische Schrifttum natürlich unter den Produkten der jüngsten Vergangenheit am gründlichsten aufräumten.

Die glanzvollste und mit all ihren Schwächen für diese Periode des Niedergangs bezeichnendste Erscheinung der spanisch-arabischen Litteratur ist Lisân addîn Mohammed ibn al Chatîb. Er war 713/1313 zu Loja geboren und studierte in Granada, wo sein Vater das Amt eines Intendanturrates bekleidete. Nach dessen Tode 741/1341 trat er in den Staatsdienst, und acht Jahre später wurde er schon Nachfolger des von der Pest hingerafften Wezîrs. Dies Amt behielt er auch unter der Regierung des unmündigen Mohammed, der seinem Vater Jûsuf im Jahre 755/1354 folgte. Doch mufste er seine Macht mit dem General Ridwân teilen. Im Jahre 760/1360 wurde er mitsamt seinem Herrn gefangengesetzt, als dieser durch einen Militärputsch den Thron an seinen Bruder verloren hatte. Der merînidische Sultân

von Fez aber erwirkte seine Freilassung, und nun lebte er drei Jahre zurückgezogen zu Slâ in Marokko. Im Jahre 763/1362 gelang es Mohammed, den Thron von Granada wiederzugewinnen, und nun kehrte auch sein Wezîr in sein Amt zurück. Da dieser aber seine Macht im Privatinteresse mißbrauchte, so suchte sich der Sultân, allerdings erst nach zehn Jahren, seiner zu entledigen. Dem kam er zuvor, indem er von Gibraltar aus an den Hof des Merîniden entwich. Nun strengte man von Granada aus auf Grund seiner Schriften einen Religionsprozeß gegen ihn an, und er wurde von dem geistlichen Gerichte zum Tode verurteilt. Der Merînide Abdalazîz aber weigerte sich, ihn auszuliefern. Nach dessen Tode mischte sich der Sultân von Granada in die unvermeidlichen Thronstreitigkeiten und verlangte von einem der Prätendenten als Entgelt für seine Hilfe die Auslieferung seines alten Wezîrs. Nach der Einnahme von Fez 776/1374 fiel dieser in die Hände seiner Feinde, und der Sultân von Granada entsandte seinen eigenen Wezîr, um ihm den Prozeß zu machen. Während nun seine Richter noch berieten, wurde er im Gefängnis von einem Pöbelhaufen, den ein alter Gegner aus Privatrache aufgehetzt hatte, ermordet.

Unter all den Aufregungen eines bewegten Lebens fand er noch Muße zu ausgedehnter Schriftstellerei. Er begann mit der Beschreibung einer Reise nach Afrika, die er noch vor seinem Eintritt in die politische Laufbahn im Jahre 748/1347 gemacht hatte. Die Pest des folgenden Jahres veranlaßte ihn zu einer populärmedizinischen Abhandlung. Sowohl seinem eigenen Herrn, dem Sultân Jûsuf von Granada, wie seinem Beschützer, dem Merîniden Ibrâhîm, widmete er ein Handbuch der Medizin. Seine Hauptthätigkeit aber galt der Geschichte. Er schrieb je zwei Werke über die allgemeine Geschichte des Islâms, von denen eines in der Einleitung noch die Prophetengeschichte behandelt, sowie über die politische Geschichte von Granada. Ferner verfaßte er eine sehr umfangreiche Sammlung von Biographien berühmter Granadiner, aus der er auch einen Auszug veranstaltete. Endlich war er auch einer der gefeiertsten Stilisten und Dichter seiner Zeit. Wir haben noch eine Sammlung von Musterbriefen und Gedichten; letztere enthält auch mancherlei Stücke in volkstümlichen Strophenformen.

Schack a. a. O. I. S. 312—24.

Eine Beschreibung seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem und Mekka in den Jahren 736—40/1436—40 verfaſste der Qâdî von Qantûrîja, Châlid al Balawî. Dies Werk zeigt schon deutlich den Verfall dieser Litteraturgattung. Es ist in gereimter Kunstprosa gehalten, und was der Verfasser an Thatsachen berichtet, das entlehnt er zum Teil seinem älteren Landsmann Ibn Djubair (s. o. S. 167).

Von den Juristen Spaniens verdient Mohammed ibn Âsim genannt zu werden, der unter Jûsuf II. Wezîr in Granada war und 829/1426 starb. Er verfaſste ein vielgebrauchtes Lehrgedicht über die Rechtsprinzipien.

Traité de droit musulman, la Tohfat d'Ebn Acem, texte ar. avec trad. franç. etc. par O. Houdas et F. Martel, fs. 1—3 Alger 1883, fs. 4—5 Paris 1888, fs. 6—8 Alger 1892/3.

SIEBENTES BUCH.

Die islâmische Litteratur in arabischer Sprache von der Eroberung Ägyptens durch die Osmânen im Jahre 1517 bis zur Napoleonischen Expedition nach Ägypten im Jahre 1798.

Während für die Völker Europas um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts eine neue Zeit geistiger Freiheit und bis dahin ungeahnten Weltverkehrs anbrach, sanken die Muslime in immer tiefere Stagnation. Indem die Osmânen Syrien und Ägypten eroberten, schufen sie zwar aus den Ländern des östlichen Mittelmeeres wieder eine politische Einheit, die denselben unter anderen Verhältnissen wohl hätte zum Segen gereichen können. Aber der auf dem Feudalismus aufgebaute osmânische Staat erwies sich zur Lösung anderer als militärischer Aufgaben unfähig. Da der Weltverkehr sich immer mehr vom östlichen Mittelmeer abwandte, versiegten die Quellen, aus denen einst der Reichtum dieser Länder geflossen war. Zwar gewann Stambul nun auch die Bedeutung einer geistigen Hauptstadt des Islâms; aber die Anziehungskraft, die es auf die unterworfenen Länder ausübte, vermochte doch keine fruchtbare Bewegung der Geister mehr zu erwecken. Der Islâm erstarrte immer mehr in dem Formelkram der Tradition. Von den Gaben der Neuen Welt drang nur der Tabak zu den Muslimen, der als ein neues Thema der Gesetzeskunde zwar noch eine ziemlich lebhafte Diskussion unter den Gelehrten hervorrief, bis er schliefslich die geistige Schlaffheit der grofsen Massen noch vermehrte. Von den geistigen Bewegungen der europäischen Völker drangen nur die Träumereien des Paracelsus

zu den Orientalen und nur vage Vorstellungen von den geographischen Entdeckungen.

Was der islâmischen Litteratur in dieser Periode an geistiger Regsamkeit abging, das ersetzte sie durch ihren erziehenden Einfluſs auf zahlreiche Völker niederer Kultur. Im Osten drang der Islâm bis zum malaiischen Archipel und bis ins Innere Chinas, im Westen begann er die Erschlieſsung des inneren Afrika, die ihren Höhepunkt heute noch nicht überschritten hat. Mit der Glaubenslehre drang auch die arabische Litteratur vor und erwarb selbst auf den entferntesten Auſsenposten einzelne Vertreter.

ERSTES KAPITEL.

Agypten und Syrien.

Die Kunst, im Stile der alten Beduinendichter und ihrer Nachahmer das Lob der Mächtigen dieser Welt um klingenden Lohnes willen zu singen und den Propheten in den widerlich süſsen Tönen irdischer Liebe anzuhimmeln, ist unter den Gelehrten Ägyptens und Syriens nie erloschen, so wenig wie das Volk müde ward, das ewig neue Thema der Liebe in kleinen Trällerliedchen in vulgärer Sprache zu variieren. Die Zahl der uns bekannten Dichter des 16. bis 18. Jahrhunderts ist denn fast noch gröſser als in früherer Zeit. Aber die meisten von ihnen sind eben nichts als Typen, deren Fortleben angemerkt zu haben dem Historiker genügen muſs. Nur die wenigen, die sich als Träger oder doch als Ansätze einer neuen Entwicklung von der Masse abheben, lohnt es sich näher ins Auge zu fassen.

Ein fremdes Reis am Baume der arabischen Litteratur war der Türke Mohammed ibn Mâmâja. Er war in Stambul geboren und als junger Mann nach Damaskus gekommen. Dort trat er bei den Janitscharen ein und machte 960/1553 mit dieser Truppe die Pilgerfahrt. Dann wandte er sich den Studien zu, ward Dolmetscher am Gericht und erwarb sich so ein groſses Vermögen. Er starb im Jahre 987/1579. Seine Gedichte, die er selbst im Jahre 971/1563 sammelte, enthalten zwar auch viel gewöhnliches Gut, Loblieder auf den Sultân Sulaimân und seinen Nachfolger, sowie Liebeslieder. Seine Specialität aber waren zwei

Gedichtgattungen, die, zuerst von den Persern ausgebildet, dann zu den Türken gekommen waren und nun von ihm auf arabischen Boden verpflanzt wurden. Das sind das Chronogramm und das Rätselgedicht. In den meist kurzen Chronogrammen wird irgend ein Ereignis so besungen, daſs der Zahlenwert der Buchstaben des letzten Verses die Jahreszahl des Ereignisses angiebt. Rätsel hatte es natürlich schon vorher in der arabischen Litteratur gegeben (vgl. z. B. Harîrî-Rückerts 35 Maqâme), und hier bestand Ibn Mâmâjas Neuerung nur in der Anlehnung an den persisch-türkischen Stil.

Den ersten gröſseren Versuch, die Vulgärsprache litterarisch zu verwerten, machte im Jahre 1098/1687 der Ägypter Jûsuf asch Schirbînî, freilich auch nicht aus wirklichem Interesse an der Sprache des Volkes, sondern zu satirischen Zwecken. Er legte einem fingierten Fellâchen Abû Schâdûf oder Ibn Udjail ein Klage- und Spottlied von 52 Versen über die ungeschlachten Manieren und die rohe Sprache der ägyptischen Fellâchen in den Mund, zugleich mit Ausfällen gegen den geistigen Hochmut und die Beschränktheit der herrschenden theologischen Schulen, und erläuterte das Gedicht in einem ausführlichen Kommentar.

Echt volkstümlich dagegen war die Dichtkunst seines etwas jüngeren Zeitgenossen und Landsmannes al Hasan al Hidjâzî, gestorben 1131/1719, der merkwürdige Begebenheiten seiner Zeit im Bänkelsängerton beschrieb. Seine Lieder sind denn auch von dem späteren Historiker al Djabartî nach ihrem Quellenwerte gehörig gewürdigt und benutzt.

Von den Kunstdichtern verdient noch Mohammed ibn ar Râ'î († nach 1170/1756) genannt zu werden, dessen Gedichte allein der Verherrlichung der Stadt und Umgegend von Damaskus dienen. Das Thema landschaftlicher Schilderung war zwar in der arabischen Litteratur auch keineswegs neu, wohl aber die Ausschlieſslichkeit, mit der er sich demselben zuwandte.

Unter den prosaischen Unterhaltungsbüchern für Gebildete verdient der auf volkstümlicher Überlieferung beruhende Roman über die Barmekiden, die Ministerfamilie der ersten Abbâsiden (s. o. S. 96), von Mohammed Dijâb al Itlîdî (um 1100/1688) besondere Hervorhebung.

Er ist ins Engl. übers. von Mrs. G. Clerk, London 1873.

Die Geschichtsschreibung hat auch in dieser Periode des Niederganges noch von allen Zweigen der Litteratur die besten Früchte gezeitigt.

Das Leben des berühmten Drusenfürsten Fachraddîn ibn Ma'n (1021—33/1612—24) und das seines Sohnes und Nachfolgers Alî gab dem Professor und Qâdî in Safad Achmed al Châlidî († 1034/1625) den Stoff zu einer ausführlichen Biographie.

G. Mariti, Istoria di Faccardino, Livorno 1787, deutsch Gotha 1790.

Die Geschichte der Eroberung Ägyptens durch Sultân Selîm stellte Achmed ibn Zunbul, der den Feldzug als Beamter im Kriegsbureau mitgemacht hatte, dar. Sein Werk erfuhr später zwei volkstümliche Bearbeitungen im Stile des Antarromans.

Bald nach der Eroberung durch die Osmânen schrieb Mohammed ibn Ijâs, ein Schüler as Sujûtîs (s. o. S. 200), eine nach Jahren und Monaten geordnete Chronik bis zum Jahre 928/1522. Derselbe verfaſste auch eine allgemeine Weltgeschichte, sowie eine Kosmographie mit besonderer Berücksichtigung Ägyptens.

Ein Tagebuch in vulgärer Sprache über seine Erlebnisse in den Jahren 1099/1688—1169/1755 schrieb der ägyptische Emîr Achmed ad Damûrdâschî. Ein ähnliches Tagebuch verfaſste auch der Damascener Professor Mohammed ibn Kennân († 1153/1740), über die Jahre 1111/1699—1134/1722. Er beginnt Jahr für Jahr mit der Angabe des regierenden Sultâns und der Paschas und Qâdîs in Syrien. Dann berichtet er in der Reihenfolge der Tage merkwürdige Ereignisse und wichtige Vorfälle, besonders aber persönliche Erlebnisse, Verkehr mit hervorragenden Personen, besonders Gelehrten und Dichtern, und führt eine groſse Menge gröſserer und kleinerer Gedichte von sich und anderen an.

In Ägypten und Syrien lebte auch der berühmteste Historiker Spaniens, Achmed al Maqqarî. Er war kurz vor dem Jahre 1000/1591 in Tlemcen geboren und studierte seit 1009/1600 in Fez und Marokko. Im Jahre 1027/1618 machte er sich auf die Pilgerfahrt, blieb aber zunächst in Kairo hängen und verheiratete sich dort. Später lieſs er sich in Jerusalem nieder, machte von dort aus in sieben Jahren fünfmal die Pilgerfahrt nach Mekka und kam siebenmal nach Medîna. Die nächsten Jahre zog er wieder zwischen Jerusalem, Damaskus und Kairo hin und her,

indem er Traditionsvorträge hielt. Im Begriff, sich in Damaskus dauernd niederzulassen, starb er plötzlich 1041/1632. Sein Hauptwerk, die Geschichte Spaniens, hatte er auf Veranlassung der Gelehrten in Damaskus nach seiner Rückkehr von dort in Kairo innerhalb eines Jahres bis zum 27. Ramadân 1038/21. Mai 1629 niedergeschrieben und am letzten Tage des Jahres 1039/9. August 1630 abgeschlossen. Das Werk zerfällt in zwei ungefähr gleiche Teile, deren erster mit zahlreichen litterarischen Exkursen die politische und Gelehrtengeschichte von Spanien behandelt, während der zweite ganz dem Leben des Wezîrs Lisânaddîn (s. o. S. 214) gewidmet ist.

The history of the Mohammedan dynasties in Spain, extracted from the Nafhu-t-ti'b by Ahmad el Makkarî, transl. and illustr. by Pascual de Gayangos, London 1840.

Eine Geschichte von 72 mohammedanischen Dynastien schrieb der Qâdî von Aleppo, Mustafâ al Djannâbî († 999/1590), und übersetzte sein Werk selbst auch ins Türkische. Einen mangelhaften Auszug aus diesem Buch lieferte im Jahre 1007/1598 Achmed al Qarâmânî († 1019/1611 in Damaskus).

Mustaphae filii Husein Algenabii de gestis Timurlenkii seu Tamerlanii opusculum Turc.-ar.-pers. lat redd. Jo. Bapt. Podesta, Viennae Austriae 1680.

Die eifrigste Pflege fand die Litteraturgeschichte in zahlreichen biographischen Sammelwerken, denen wir es verdanken, daſs wir über die unbedeutendsten Verseschmiede dieser Zeit genauer unterrichtet sind als über manchen groſsen Dichter der klassischen Periode. Die Biographien der Dichter und Gelehrten des 9. und 10. Jahrhunderts stellte Mohammed ibn Tûlûn, Professor in Damaskus, gestorben 955/1548, zusammen. Sein Werk setzte für das 10. Jahrhundert sein Landsmann Mûsâ ibn Aijûb († 999/1590 als Qâdî in Damaskus) fort. Das bedeutendste Buch dieser Art aber schrieb für das 11. Jahrhundert Mohammed al Muhibbî. Er war in Damaskus geboren und vollendete seine Studien in Stambul auf Kosten seines Gönners, des früheren Qâdîs seiner Vaterstadt, Mohammed ibn Lutfallâh. Als dieser Generalauditeur (Qâdî al askar) in Adrianopel geworden war, gab er ihm dort eine Anstellung. Er folgte ihm auch, als er schon nach einem Jahre abgesetzt wurde, wieder nach Stambul und pflegte ihn bis zu seinem Tode im Jahre 1092/1681.

Dann kehrte er nach Damaskus zurück, erhielt dort eine Professur und starb 1111/1699. Sein sehr umfangreiches Werk umfaſst nicht nur die litterarischen, sondern auch die politischen Berühmtheiten des 11. Jahrhunderts. Seine Arbeit setzte für das 12. Jahrhundert Mohammed al Murâdî, Muftî der Hanbaliten in Aleppo († 1206/1791), fort; aber er erreichte sein Vorbild bei weitem nicht, da er die Fülle von dessen thatsächlichen Angaben durch Phrasengeklingel zu ersetzen strebte. Murâdî schrieb ursprünglich türkisch, und sein Buch wurde erst von dem ägyptischen Historiker al Djabartî ins Arabische übertragen.

Die Erdkunde lag in dieser Zeit am tiefsten danieder. Es mangelte zwar nicht an Lokalschilderungen, namentlich von Jerusalem und Damaskus, aber diese sind durchweg vom religiösen Interesse beherrscht und legen mehr Wert auf die geistlichen Qualitäten der beschriebenen Orte als auf ihre wirklichen Zustände. Eine rühmliche Ausnahme macht nur die Beschreibung von Damaskus von Achmed ibn al Imâm aus Bosra, verfaſst 1003/1594.

Die Reisebeschreibungen dieser Zeit handeln immer nur von den oft begangenen Pfaden nach Stambul oder nach Mekka. Den Autoren ist jetzt zumeist nicht mehr die Schilderung der durchreisten Gegenden die Hauptsache, sondern weitläufige Digressionen über allerlei Wissenschaften, die sie aus Anlaſs der Begegnung mit Gelehrten einflechten, wie Hudjaidj al Wâhidî (nach 992/1584), oder die Stilblüten, zu denen ihnen die Schilderung von allerlei Reisegefahren Veranlassung giebt, wie Mohammed al Qudsî (um 1013/1604), der namentlich in der Beschreibung von Stürmen auf seinen Seereisen von Stambul nach Kairo schwelgt.

Die Philologie erlebte im 11. und 12. Jahrhundert noch einmal eine erfreuliche Renaissance durch einige Gelehrte, die im bewuſsten Gegensatz zu dem geistigen Rückschritt ihrer Zeitgenossen mit Erfolg an die groſsen wissenschaftlichen Traditionen der Vergangenheit anknüpften.

Der erste von diesen Gelehrten war Achmed al Chafâdjî. Er war in Kairo geboren und vollendete seine Studien in Stambul. Dann trat er in Rumelien in die Richterlaufbahn ein und amtierte zuletzt in Salonichi. Von dort sandte ihn Sultân Murâd als Qâdî al askar nach Ägypten. Doch wurde er bald wieder

abgesetzt und kehrte nach Stambul zurück. Dort aber verschloſs sich ihm die weitere Laufbahn, da er sich mit dem Muftî und dem Wezîr verfeindete. Er kehrte daher als einfacher Qâdî nach Kairo zurück und widmete sich nun ganz dem Studium bis zu seinem Tode im Jahre 1059/1659. Er schrieb einen wertvollen Kommentar zu Harîrîs Buch über die Sprachfehler (s. o. S. 154) und ein selbständiges Werk über die Fremdwörter im Arabischen. Weniger Anerkennung verdient sein Werk über die Gelehrten seiner Zeit, seine und seines Vaters Lehrer, da es in einem äuſserst schwülstigen Stile gehalten ist. Endlich machte er noch einen Auszug daraus, den er mit besonderer Rücksicht auf die Dichter ergänzte.

Sein Schüler war Abdalqâdir ibn Omar al Baghdâdî, geboren 1038/1621. Er kehrte, nachdem er zweimal nach Rumelien gereist war, fast blind nach Kairo zurück und starb dort 1093/1682. Sein Hauptwerk ist ein sehr ausführlicher Kommentar zu den Dichtercitaten im Kommentar al Astarâbâdhîs zu Ibn al Hâdjibs (s. o. S. 171) Lehrbuch der Syntax. Er giebt auſser einer sehr gründlichen Wort- und Sacherklärung der Verse, bei der er zahlreiche uns jetzt verlorene Werke der alten Philologen noch benutzen konnte, gleichfalls sehr ausführliche und wertvolle Nachrichten über die Lebensumstände der Dichter.

Der gröſste Gelehrte des 12. Jahrhunderts war der Südaraber Mohammed Murtadâ az Zabîdî, geboren 1145/1732, der sich nach langen Studienreisen im Jahre 1167/1753 in Kairo niederlieſs. Er entfaltete dort eine sehr erfolgreiche Lehrthätigkeit, und es gelang seinem Eifer, namentlich auch in Laienkreisen wieder Interesse für die Studien zu erwecken, indem er die längst vergessene Sitte, Traditionswerke in groſsen, geladenen Gesellschaften vorzulesen, neu belebte. Sein Ruhm drang bis in die entlegensten Gebiete des Islâms im Sûdân und in Indien. Er starb an der Pest des Jahres 1205/1791. Sein Hauptwerk ist ein eingehender Kommentar zu Fîrûzâbâdîs Wörterbuch Qâmûs (s. o. S. 205), den er 1181/1767 vollendete; er lieferte damit das wertvollste und umfassendste Lexikon nächst dem Riesenwerke des Ibn Manzûr (s. o. S. 197). Von seinen theologischen Arbeiten ist sein umfangreicher Kommentar zu Ghazâlîs «Belebung der Religionswissenschaften» (s. o. S. 173) zu nennen, weil er auch auf

diesem Gebiete seine Tendenz, an die gröfsten Gelehrten der Vergangenheit direkt anzuknüpfen, erweist.

Von den theologischen Wissenschaften lagen die Qor'ânstudien zu dieser Zeit ganz brach. Es fehlte zwar nicht an neueren Darstellungen der längst festgelegten Grundsätze der Qor'ânlesekunst, auch nicht an Auslegungen des ganzen heiligen Buches oder einzelner seiner Teile, aber irgendwelche neuen Gedanken sind dabei nicht mehr zu Tage gefördert.

Dasselbe gilt für die Dogmatik, die nur einige neue Fassungen des Glaubensbekenntnisses aufzuweisen hatte.

Lebhafter war die Thätigkeit auf theologisch-juristischem Gebiet. Von den Hanafiten sind Zainalâbidîn ibn Nudjaim († 970/1563) als Verfasser eines weitverbreiteten Lehrbuches, und Hasan asch Schurunbulâlî († 1069/1655 als Professor an der Hochschule al Azhar zu Kairo) als Verfasser zahlreicher Monographien über die verschiedensten rituellen Fragen zu nennen.

Die Häupter der Mâlikiten waren Ibrâhîm al Laqânî († 1041/1631), und Alî al Udjhûrî († 1066/1655), beide in Kairo. Ersterer ist berühmt als Verfasser einer Glaubenslehre in Versen; beide schrieben mehrere Monographien, u. a. auch über die Zulässigkeit der neuen Genufsmittel: Tabak und Kaffee.

Von den zahlreichen Schâfi'iten verdient nur Mohammed ar Ramlî († 1004/1596) genannt zu werden, als Urheber eines Kommentars zum Minhâdj des Nawâwî (s. o. S. 176), der seit dem 16. Jahrhundert als die Hauptautorität des schâfi'itischen Rechtes gilt.

Die vierte der orthodoxen Sekten, die Hanbaliten, hatte auch in dieser Periode wenigstens einen bedeutenden und vielseitigen Vertreter aufzuweisen: Mar'î ibn Jûsuf al Karamî († 1033/1624 in Kairo). Aufser mehreren Schriften zur Qor'ânexegese und zur praktischen Theologie, worunter auch eine Abhandlung zur Verteidigung des Tabaks, schrieb er ein Lehrbuch der Stilistik, eine Geschichte Ägyptens und zwei Abhandlungen zur Verteidigung seines grofsen Parteigenossen Ibn Taimîja (s. o. S. 198).

Von den zahlreichen Autoren, die sich dem Studium der Tradition zuwandten, war Abdarra'ûf al Munâwî der be-

deutendste. Er war 952/1545 in Kairo geboren und beschäftigte sich in seiner Jugend neben theologischen Studien auch mit der Mystik. Eine Hauptfrucht dieser Zeit war eine grofse Geschichte des Sûfismus, natürlich in biographischer Ordnung, nach den Jahrhunderten in zehn Klassen geteilt. Später aber wandte er sich von dieser Jugendneigung ab und hielt sich fortan streng an die schâfi'itische Richtung. Er wurde Professor in Kairo und starb dort 1031/1622. Aufser mehreren Kommentaren und Monographien verfafste er eine alphabetische Sammlung von 1000 kurzen Traditionen.

Die Biographie des Propheten erfuhr zwei berühmt gewordene Darstellungen. Mohammed as Sâlihî aus Damaskus († 942/1536 in Kairo), schrieb nach mehr als 300 Quellen die «Syrische Prophetenbiographie», die aber erst lange nach seinem Tode sein Schüler Mohammed al Faischî im Jahre 971/1563 herausgab. Ein durch Zusätze vermehrter Auszug daraus ist die «Ägyptische Prophetenbiographie» des Nûraddîn al Halabî († 1044/1634).

Am fruchtbarsten von allen Litteraturgattungen erwies sich in dieser Periode die Mystik. Es wäre die Aufgabe der Religionsgeschichte des Islâms, darzustellen, wie seit dem 15. Jahrhundert die grofsen Derwischorden, namentlich die Qâdirîja, Naqschbandîja und Chalwatîja, immer weitere Kreise der Bevölkerung für die Sache des Sûfismus gewannen und so eine durchgreifende Erneuerung des religiösen Lebens herbeiführten. Diese Bewegung hinterliefs nun ihre Spuren natürlich auch in der Litteratur. Fast unabsehbar ist die Reihe der kleinen Schriftsteller, die im Sinne eines der grofsen Orden den Gedankengang der tiefsinnigen Meister der Vorzeit weiterspinnen oder sich um die Ausdeutung der Regeln und Satzungen ihrer Gemeinschaft bemühen. Über die grofse Masse dieser Epigonen aber erhoben sich auch jetzt noch einige originelle Köpfe, die den alten Meistern gleich ihre eigenen Wege zu Gott suchten.

Der kühnste dieser mystischen Träumer war Abdalwahhâb asch Scha'rânî in Kairo. In seinen zahlreichen Schriften berichtet er mit Worten demütigen Dankes dafür, dafs Gott ihn mit wunderbaren Gaben des Geistes und der Heiligkeit ausgezeichnet, die absonderlichsten Dinge über seine wunderbaren Eigenschaften, über seinen Verkehr mit Gott, den Engeln und Propheten, seine Fähigkeit, Wunder zu thun, und die Geheim-

nisse der Welt zu ergründen u. s. w. (Goldziher, Muh. Stud. II 290). Aber den meisten seiner Zeitgenossen mangelte es schon an Verständnis für solche Dinge. Wie man den Ibn Arabî (s. o. S. 182) immer wieder zu verketzern unternahm, so erhob man auch gegen ihn die Anklage, daſs seine Lehre gegen den rechten Glauben verstoſse. Allerdings sollen seine Gegner, um ihn zu verdächtigen, erst eine seiner Schriften verfälscht haben. Jedenfalls gelang es ihm, die angesehensten Scheiche von seiner Unschuld zu überzeugen. Seine Schüler fühlten sich noch lange nach ihm als eine eigene Sekte; aber sein Gedankenflug war zu hoch, als daſs er auf die breiten Massen hätte wirken können. Er starb im Jahre 973/1565. Auſser zahlreichen mystischen Monographien schrieb er noch eine Sammlung sûfischer Lebensbeschreibungen und ein Werk, in dem er die Einheit aller Lehren der vier orthodoxen Sekten nachwies.

Balance de la loi musulmane ou esprit de la législation islamique et divergences de ses quatre rites jurisprudentiels par le cheikh etc. Châräni, trad. de l'ar. par le Dr. Perron, Alger 1870, 1898.

Nicht sowohl in der Originalität und Kühnheit seiner Gedanken als in der gewandten Verteidung der Lehren und Gewohnheiten der Derwîschorden bestand das Verdienst des Abdalghanî an Nâbulusî. Er war 1050/1641 in Damaskus geboren und trat, schon mit 13 Jahren verwaist, den Sûfîorden der Qâdirîja und der Naqschbandîja bei. Als junger Mann schloſs er sich sieben Jahre lang in seinem Hause ein, um sich in die Schriften Ibn Arabîs zu versenken. Nach längeren Reisen, auf denen er Baghdâd sowie die Hauptstädte Syriens, Ägyptens und des Hidjâz besuchte, und die er zum Teil auch litterarisch verwertete, lieſs er sich 1114/1702 wieder dauernd in Damaskus nieder und starb dort im Jahre 1143/1731. Seine äuſserst zahlreichen Schriften sind meist Monographien über einzelne Punkte des religiösen Lebens mit besonderer Berücksichtigung der Apologie der Derwîschorden. Auch als mystischer Dichter ist er mit Erfolg aufgetreten. Nach dem Vorbild Ibn Arabîs endlich hat er sich auch mit der abergläubischen Seite der Mystik, namentlich mit Prophezeiungen, beschäftigt.

Die philosophischen Studien waren in dieser Periode bis auf Logik und Dialektik zusammengeschmolzen. Erstere

behandelte in einem Lehrgedicht Sadr al Achdarî im Jahre 941/1534, eine Anweisung zur Kunst des Disputierens schrieb Mohammed Sâtschaqlyzâde († 1150/1737).

Die Astronomie wurde nicht mehr um ihrer selbst willen studiert, sie diente nur noch den Muwaqqits der Moscheen, um die Gebetsstunden zu bestimmen. Diese beschränkten sich auf Handbücher über den Gebrauch der einfachsten astronomischen Instrumente.

Von medizinischen Schriftstellern ist der blinde Dâ'ûd al Antâkî zu nennen, der angeblich auf einer Reise in Kleinasien sich die Kenntnis der griechischen Sprache angeeignet hatte und dann in Damaskus und Kairo eine Anzahl medizinischer Werke schrieb. Er starb 1008/1599 in Mekka. Für seine wissenschaftliche Richtung bezeichnend ist es, dafs er nicht nur über den Stein der Weisen, sondern auch eine Astrologie für Ärzte schrieb.

Ein grofses Werk über die gesamte Medizin schrieb Sâlich ibn Salâm († 1080/1669). Im vierten Teile gab er als neue Errungenschaft eine Auseinandersetzung des alchemistischen Systems von Paracelsus.

ZWEITES KAPITEL.

Die Euphrat- und Tigrisländer.

Die einst so blühenden Kulturländer Babylonien und Mesopotamien waren seit dem Mongolensturm eine Beute erst türkischer, dann arabischer und kurdischer Nomaden geworden. Die osmânische Verwaltung, deren Paschas von der Centralregierung nahezu unabhängig waren, konnte und wollte nichts dazu thun, um diese Länder wieder zu heben. Môsul und Baghdâd waren daher die beiden einzigen Punkte, wo sich die letzten Reste geistiger Kultur erhielten.

Eine Sammlung von Gedichten, teils von ihm selbst, teils von Verwandten und Landsleuten, veranstaltete im Jahre 1170/1756 in Môsul Othmân al Omarî zum Trost für seine zeitweiligen Mifserfolge in der Beamtenlaufbahn. Er war 1134/1721 in Môsul geboren und war nach einem Aufenthalt in Stambul Beamter

der Rechnungskammer in Baghdâd geworden, verlor diesen Posten aber, als ein neuer Pascha die Verwaltung übernahm. Im Jahre 1176/1762 machte er eine zweite Reise nach Stambul, doch hatte er auch fernerhin kein Glück mehr. Als er kurze Zeit selbständig in Vertretung des Paschas das Wilâjet Baghdâd verwaltete, wurde er seiner Verschwendungssucht wegen abgesetzt. Er starb 1184/1770 auf der Rückkehr von einer dritten Stambul-Reise in Aleppo.

Sein Verwandter, Mohammed Amîn al Omarî, seit 1181/1767 Prediger an einer von seinem Grofsvater erbauten Moschee († 1203/1789), schrieb 1201/1787 eine Geschichte von Môsul mit Biographien der dortigen Gelehrten und der dort und in der Umgegend begrabenen Heiligen.

Die Theologen wurden durch die im nächsten Kapitel zu besprechende wahhâbitische Bewegung, die ihre Wellen auch bis an das südliche Babylonien schlug, ein wenig aus ihrer Lethargie aufgerüttelt und zur Verteidigung der Orthodoxie angeregt. Solcher Streitschriften besitzen wir noch drei aus den Jahren 1168/1754 und 1170/1756.

Eine Beschreibung seiner Reise nach Mekka im Jahre 1148 bis 50/1735—7 verfafste Abdallâh as Suwaidî († 1174/1760 in al Karch, der Westseite von Baghdâd). In derselben giebt er auch einen Überblick über die politischen Zustände in Persien und berichtet von einem Religionsgespräch, das er mit einem Schiiten am Hofe des Nâdir Schâh hatte.

DRITTES KAPITEL.

Arabien.

Die Anziehungskraft, die Mekka und Medîna auf fremde Gelehrte ausübten, war in dieser Periode gröfser als je zuvor. Infolgedessen spielten denn auch die heiligen Städte eine sehr bedeutende Rolle in der Litteraturgeschichte dieser Zeit. Natürlich aber überwogen auch jetzt wieder die theologischen Studien. Eine neue Bewegung kam auf diesem Gebiet durch die wahhâbitische Reformation zu stande, die auch im Hidjâz bedeutende Spuren hinterliefs.

Besser als früher war in dieser Zeit auch in Mekka und Medîna die Poesie vertreten, aber unter diesen Dichtern war keiner, der die Kunst in neue Bahnen gewiesen hätte. Natürlich überwog auf dem heiligen Boden die religiöse Dichtung zur Verherrlichung des Propheten.

Die Geschichtsschreibung, insbesondere die Lokalhistorie, fand, wie immer, in Mekka eifrige Pflege. Husain ibn Mohammed ad Dijârbekrî († nach 982/1574 als hanbalitischer Qâdî) schrieb eine ausführliche Biographie des Propheten in Anlehnung an Ibn Hischâm (s. o. S. 104) mit einem Überblick über die Geschichte der Chalifen bis zum Regierungsantritt des Sultâns Murâd 982/1574.

Mohammed an Nahrawâlî, dessen Vater aus Indien stammte, war 917/1511 in Mekka geboren, wurde dort Professor und starb als Muftî im Jahre 990/1582. Er schrieb im Jahre 981/1573 eine Geschichte der Eroberung von Jemen durch die Osmânen seit dem Jahre 900/1494. Besonders ausführlich schilderte er die zweite Eroberung durch den Großwezîr Sinân Pascha, dem er das Werk widmete; in einem Anhang behandelte er noch dessen Eroberung von Tunis und Goletta. Vier Jahre später vollendete er sein Hauptwerk, eine ausführliche Geschichte von Mekka, die er dem Sultân Murâd widmete.

Im Jahre 1095/1684 schrieb as Sindjârî eine Geschichte von Mekka, bei der er für die ältere Zeit mehrere uns nicht erhaltene Quellen verwertete, deren Berichte über seine eigene Zeit deshalb besonders wertvoll sind, weil der Verfasser der Familie der regierenden Scharîfen nahestand.

Die Erdkunde förderte Ibrâhîm al Chijârî durch sein Reisewerk, das in erfreulichem Gegensatz zu den meisten Arbeiten dieser Periode wirkliches Interesse für die Geographie bekundet. Er war 1037/1628 in Medîna geboren und erbte daselbst eine Professur von seinem Vater. Im Jahre 1080/1669 sah er sich genötigt, nach Stambul zu reisen, um dort sein Recht gegen einen fremden Gelehrten zu suchen, der ihm sein Amt streitig machte. Bald nach seiner Rückkehr starb er 1082/1671 durch Gift, weil er sich der Anordnung des Scheich al Haram, das «Im Namen Gottes» beim Gebet nach hanafitischem Ritus leise zu sprechen, nicht fügen wollte.

Tuch, Die Reise des Scheich Ibrâhîm al Khijârî, Leipzig 1850.

Unter den Theologen verdient der Hanafite Alî al Qârî al Herewî († 1014/1605 in Mekka) an erster Stelle genannt zu werden. Er schrieb eine sehr grofse Zahl von Monographien über alle möglichen Punkte der praktischen Theologie und des Rechts und bewährte sich als eifriger Vorkämpfer seines Ritus, namentlich auch der Mystik gegenüber.

Der bedeutendste Schâfi'it war der Ägypter Achmed ibn Hadjar al Haitamî († 973/1563). Sein Hauptwerk ist ein Kommentar zum Minhâdj des Nawâwî (s. o. S. 176), der zugleich mit dem des Ramlî (s. o. S. 224) seit dem 16. Jahrhundert als Hauptautorität auf dem Gebiete des schâfi'itischen Rechtes galt. Sein Werk erfreute sich besonderen Ansehens in Arabien, während ar Ramlî in Ägypten und Syrien zur Herrschaft kam. Eine Zeitlang spaltete sich die schâfi'itische Schule in die Anhänger dieser beiden Meister, aber der «katholische Instinkt» des Islâms führte schliefslich dazu, beide als gleichwertig anzuerkennen.

Eine Erneuerung des Islâms im strengsten Anschlufs an die Sunna des Propheten gemäfs der hanbalitischen Auffassung und seine Reinigung von mancherlei Mifsbräuchen, die namentlich bei den Türken im Schwange waren, plante Mohammed ibn Abdalwahhâb. Er war 1115/1703 in al Hauta, dem Hauptort des Banû Tamîm im Nedjd, geboren und hatte an den verschiedenen Schulen der islâmischen Hauptstädte studiert. Dem Grundcharakter seiner religiösen Richtung gemäfs befafste er sich hauptsächlich mit dem Studium der Biographie des Propheten und verfafste selbst eine Neubearbeitung des Werkes von Ibn Hischâm. Demnächst schrieb er ein Buch über die Grundlagen des Islâms im Gegensatz zum Heidentum und zu den anderen monotheistischen Religionen. Endlich verfafste er für seine Anhänger noch mehrere Darstellungen der Glaubenslehre. Anfangs zog er mit seiner Familie lange Zeit in Arabien umher, da die Beduinen von jeher zu weltlich gesinnt waren, um sich für seine Lehre zu interessieren. Endlich aber fand er in Derâ'îja einen Mann, den Mohammed ibn Saîd, der Verständnis für seine Reformen zeigte. Dieser wurde bald sein Schwiegersohn und begründete eine Dynastie, die die wahhâbitische Lehre nach und nach in ganz Nordarabien zur Herrschaft brachte, bis Mohammed Alî sie aus dem Hidjâz hinausdrängte und auf die Wüste be-

schränkte. Der Stifter dieser Sekte starb auf der Höhe seiner Erfolge im Jahre 1206/1791.

Seit dem 16. Jahrhundert verlor der Handel Südarabiens immer mehr seine einst so grofse internationale Bedeutung als Vermittler zwischen Indien und den anderen Ländern des Islâms. Mit der materiellen Kultur verfiel nun langsam auch die geistige Blüte des Landes. Die Hochschulen von Zabîd bewahrten zwar noch lange ihre centrale Bedeutung für ganz Südarabien, aber die Pflege der weltlichen Litteratur ging sehr zurück, namentlich seit die Osmânen den Machtbestand der einheimischen Dynastien bedrohten und einschränkten.

Unter den Dichtern verdient der Wezîr Abdallâh ibn Alî genannt zu werden, der zu Anfang des 12. Jahrhunderts blühte und aufser einer Sammlung von Gedichten im Jahre 1118/1706 auch eine Geschichte von Jemen in den Jahren 1046—90/1636—79 herausgab.

Die Geschichte der Stadt Zabîd fand in Abdarrachmân ibn Daiba' einen eifrigen Vertreter. Er war 866/1461 zu Zabîd geboren, wurde dort Professor und starb 944/1537. Er stellte die Geschichte seiner Vaterstadt bis zum Jahre 901/1495 dar und setzte sie später bis 921/1518 fort. Denselben Stoff unterwarf er dann noch einer wenig abweichenden Neubearbeitung und brachte ihn endlich auch noch in Verse.

Eine Geschichte des türkischen Paschas Hasan und seiner Thaten in Jemen in den Jahren 988—93/1580—5 stellte Âmir ar Ra'âmî dar, der als Sekretär des mit Hasan verbündeten Fürsten Izzaddîn von Kaukabân bei San'â an der diplomatischen Entwicklung der Ereignisse selbst teilgenommen hatte.

Den wichtigsten Beitrag zur Geschichte des Landes im 11./17. Jahrhundert bildete der Gesandtschaftsbericht des Hasan al Chaimî, der im Jahre 1057/1647—1059/1649 im Auftrage des zaiditischen Imâms al Mutawakkil alâ 'llâh den Hof des abessinischen Kaisers Fâsildâs zu Gondar aufsuchte, um ihn zu einem Bündnis gegen die drohende Türkenmacht zu bewegen.

F. Peiser, Zur Geschichte Abessiniens im 17. Jahrhundert. Der Gesandtschaftsbericht des H. al Ch. Berlin 1898.

VIERTES KAPITEL.

Omân, Ostafrika und Abessinien.

Im Südosten Arabiens, in Omân, einem von allem Weltverkehr abgeschiedenen Erdwinkel, hatte die châridjitische Sekte der Ibâditen eine Zuflucht vor dem Bekehrungs- und Verfolgungseifer der Sunniten gefunden und ihre religiös-politischen Grundsätze in einem eigenen Staatswesen verwirklicht. Während wir nun aber bei ihren nordafrikanischen Glaubensgenossen schon seit früher Zeit eine eigene Litteratur finden (s. o. S. 211), können wir eine solche in Omân erst seit dem 11. Jahrhundert nachweisen. Das liegt aber wohl hauptsächlich daran, daſs dies Land noch so gut wie unerforscht ist, und daſs die Litteraturdenkmäler dieser Sekte uns nur aus ihrer jüngeren Kolonie in Zanzibar bekannt geworden sind.

Um das Jahr 1140/1728 schrieb ein Anonymus eine Geschichte des ganzen ibâditischen Islâms im Centrum, in Ost und West mit allem theologischen und biographischen Zubehör bis zu dem genannten Jahre.

Ein Rechtskompendium, das sowohl in Zanzibar wie in Ostafrika in hohem Ansehen steht und auf Befehl des Sultâns Barghâsch 1886 in Zanzibar gedruckt ist, schrieb Alî al Basîwî al Omânî, dessen Lebensumstände unbekannt sind.

Das einzige Denkmal ostafrikanischer Litteratur aus älterer Zeit ist eine Geschichte der Insel Kilwa, die Muhjîaddîn, geboren 904/1498, für den Sultân Mohammed ibn Husain schrieb.

Von Südarabien aus hatte sich eine arabische Kolonie auch im Somalîlande festgesetzt und sich im 16. Jahrhundert unter dem Imâm Achmed ibn Ibrâhîm, den die Abessinier Grañ («Linkhand») nannten, in erbitterten Kämpfen gegen die christlichen Abessinier behauptet. Eine Geschichte dieser Kämpfe schrieb Arabfaqîh um 950/1543.

R. Basset, Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVIe siècle) par Chihâbaddin Achmed ibn Abdelqâder surnommé Arab-Faqîh, trad. et notes, fs. 1, Paris 1897, fs. 2, 3 ib. 1899. Futûh al Habacha, des conquêtes, faites en Abyssinie au XVIe siècle, par Mohammed Ahmed dit Gragne, vers. franç. de la chronique arabe de Chahâb ad Dîn Ahmed, publication commencée par A. d'Abbadie, terminée par Th. Paulitschke, Paris 1898.

FUNFTES KAPITEL.

Persien, Indien und der malaiische Archipel.

Der Aufschwung, den Persien seit Schâh Ismâ'îl, dem Begründer der Safawidischen Dynastie, nahm, und die damit verbundene Stiftung einer schî'itischen Staatskirche mufste natürlich auch das geistige Leben des Landes beeinflussen. Aber ihren Ausdruck fand diese Regeneration fast ausschliefslich in der persischen Litteratur. Selbst die Theologen bedienten sich hier nur noch selten des Arabischen, und nur einer verdient einen Platz in der arabischen Litteraturgeschichte.

Bahâ'addîn Mohammed al Âmulî war 953/1547 zu Baalbek geboren und kam mit seinen Eltern nach Persien. Nachdem er 38 Jahre umhergereist war, liefs er sich in Ispahân nieder und gewann dort am Hofe des Schâh Abbâs des Grofsen eine einflufsreiche Stellung. Er starb dort 1030/1621. Aufser einigen Werken über schî'itische Theologie schrieb er Lehrbücher der Astronomie, Arithmetik und Grammatik. Endlich sammelte er eine sehr reichhaltige, auch Persisches umfassende Anthologie.

Behâeddîns Arithmetik, deutsch von Nesselmann, Berlin 1843.

In Indien war die islâmische Kultur seit dem 15. Jahrhundert unter der Mongolenherrschaft noch einmal zu grofser Blüte gekommen. Berühmt sind namentlich die Bauten jener Zeit, die zu den bedeutendsten Denkmälern der islâmischen Kunst gehören. Aber diese Kultur stand von vornherein ganz unter persischem Einflufs. Wie nun im Mutterlande das Arabische durch das Persische sehr in den Hintergrund gedrängt war, so spielte es auch am Mongolenhofe nur eine untergeordnete Rolle. Bekanntlich war der gröfste dieser Herrscher, Akbar, geradezu von glühendem Hafs gegen alles arabische Wesen erfüllt. Aber einer seiner Nachfolger, A'zamschâh, hatte doch sogar für arabische Poesie und Rhetorik so viel Interesse, dafs er im Jahre 1116/1704 die Widmung eines Werkes darüber von Achmed ibn Mughlatâi annahm. An der Westküste Indiens dagegen überwog der arabische den persischen Einflufs. Die Länder Gudjarât und Malabar standen in dauerndem Verkehr mit der gegenüberliegenden südarabischen Küste.

Die Geschichte der Ausbreitung des Islâms in Malabar, die Ankunft der Portugiesen und ihre Verfolgung der Muhammedaner in den Jahren 904—85/1498—1578 stellte Zainaddîn al Ma'barî für den Sultân Alî Âdilschâh in Bîdjâpûr in arabischer Sprache dar.

Tohfut-ul-Mujahideen, an historical work in the arabic language, transl. into English by M. J. Rowlandson, London 1833.

Dem steten Verkehr zwischen jenen beiden Ländern verdankt das Reisewerk des Alî Chân ibn Ma'sûm seine Entstehung. Er war um 1053/1642 in Medîna geboren, und schon im Jahre darauf folgte sein Vater dem Rufe des Fürsten von Haidarâbâd im Dekkân, Schâhinschâh Abdallâh ibn Mohammed Qutbschâh. Zwölf Jahre später liefs er seine Familie dahin nachkommen, und die Erlebnisse auf dieser Reise schilderte Alî in seinem 1074/1663 verfafsten Reisebuche. Im Jahre 1083/1672 starb sein fürstlicher Gönner und im Jahre darauf auch sein Vater. Mit dem neuen Sultân geriet er in Konflikt und ward eingekerkert. Er entfloh aber zu dem Mongolenkaiser Aurangzêb, der ihn zum Dîwânî in Burhânpûr ernannte. In diesen Jahren schrieb er u. a. auch eine Fortsetzung zu Chafâdjîs Dichterbuch (s. o. S. 223) über die Dichter des 11. Jahrhunderts. Er starb in Schîrâz im Jahre 1104/1692.

Unter den Werken der indischen Theologen erfreuen sich der Qor'ânkommentar und die Dogmatik des Faidallâh, gestorben 1004/1594 in Agra, besonderen Rufes. Ihr Vorzug besteht aber nur in der seltsamen Künstelei, dafs sie ganz mit Buchstaben ohne diakritische Punkte geschrieben sind.

Von den juristischen Werken verdient die berühmte Sammlung hanafitischer Rechtsgutachten genannt zu werden, die auf Veranlassung des Mongolenkaisers Aurangzêb Âlamgîr (reg. 1069—1118/1659—1707) eine Kommission unter dem Vorsitze des Scheich Nizâm veranstaltete.

Eine Geschichte der Mystiker des 10. Jahrhunderts in Gudjarât und Südarabien schrieb Abdalqâdir ibn al Aidarûs, selbst einer der angesehensten Sûfîs in Achmedâbâd, der Hauptstadt von Gudjarât († 1038/1628).

Von Malabar aus kam der Islâm auch zu den Malaien, die daher zum schâfi'itischen Ritus halten, während die übrigen Inder Hanafiten sind. Unter dem Einfluls des Islâms entstand eine neue Schicht der malaiischen Litteratur, welche die religiösen Bedürfnisse des Volkes in seiner eigenen Sprache befriedigte,

wenn auch in enger Anlehnung an arabische Werke. Nur vereinzelt bedienten sich Malaien des Arabischen. So schrieb al Kaurânî († 1101/1699) auf Java einen arabischen Kommentar zu einem Werke des indischen Mystikers Mohammed al Burhânpûrî († 1029/1620) in der Absicht, seine Landsleute über den Sûfismus aufzuklären. Eine arabische Glaubenslehre schrieb Achmed Sâlich, Sultân von Boni auf Celebes, im Jahre 1202/1786.

SECHSTES KAPITEL.

Rumelien und Anatolien.

Im 16. Jahrhundert gelangte das osmânische Reich auf den höchsten Gipfel politischer Macht, von dem es dann seit dem 17. Jahrhundert langsam, aber stetig herabsank. Damit parallel ging die Entwicklung des geistigen Lebens. Im 16. Jahrhundert war Stambul der geistige Mittelpunkt des Islâms, an dem die Gelehrten aus allen Ländern zusammenströmten, wenn auch meist nur zu vorübergehendem Aufenthalt. Aber auch die türkische Nation selbst stellte in dieser Zeit der arabischen Litteratur zahlreiche Mitarbeiter. Zwar auf dem Gebiete der Poesie hatte jetzt das Türkische die Alleinherrschaft; nur vereinzelt versuchten sich osmânische Dichter nach dem Vorbild ihrer persischen Meister auch in arabischer Verskunst. Einen ganzen Dîwân arabischer Gedichte besitzen wir nur von Abdallâh Bek aus der berühmten Wezîrsfamilie Köprülü um 1150/1731.

Recht zahlreich dagegen sind die von Türken verfaſsten Unterhaltungsschriften in arabischer Prosa. Im 10./16. Jahrhundert waren besonders kleine Abhandlungen in Reimprosa beliebt, in denen man die Vorzüge gewisser Dinge, z. B. des Schreibrohrs vor dem Schwerte, schilderte. Es sind das die prosaischen Ausläufer der seit dem 4./10. Jahrhundert in der arabischen Litteratur beliebten Streitgedichte, die ja auch in der Poesie des europäischen Mittelalters eine nicht unbedeutende Rolle spielten. Häufig waren ferner Sammlungen arabischer Sprüche und Anthologien in Vers und Prosa. Die bedeutendste Schrift der Art ist die des Paschas Mohammed Râghib, der 1159/1746 Statthalter in Ägypten wurde und am 24. Ramadân 1176/9. April 1763 als Groſswezîr zu Stambul starb.

In der Geschichtsschreibung überwog gleichfalls das Türkische. Dieser Sprache bedienten sich die grofsen Chronisten des Reiches. Arabisch dagegen schrieben die Sammler von Gelehrtenbiographien. Das erste Werk der Art schrieb Achmed Tâschköprüzâde. Er war 901/1495 zu Brussa geboren, wirkte als Professor nacheinander an den bedeutendsten Hochschulen des Reiches, wurde 961/1554 Qâdî in Stambul und starb dort 968/1560. Sein Werk, das er mit seiner Autobiographie im Jahre 965/1558 abschlofs, behandelt in zehn Klassen die Gelehrten und Mystiker unter den zehn ersten Sultânen bis auf Suleimân. Es wurde arabisch fortgesetzt von Alî Manq († 992/1584 als Lehrer an der Janitscharenschule zu Stambul) und weiter in türkischer Sprache von Mohammed Nau'îzâde († 1045/1635 als Qâdî in Rumelien).

Arabisch ist auch die Sprache der grofsen Bibliographie der gesamten islâmischen Litteratur von Mustafâ ibn Abdallâh Hâddjî Chalîfa († 1068/1658 als Vicechef im Proviantbureau des Kriegsministeriums zu Stambul). Dagegen bediente sich derselbe bei seinen Arbeiten über politische Geschichte und Geographie des Türkischen.

Besonders fruchtbar war die Thätigkeit der osmânischen Schriftsteller auf theologischem Gebiete. Wegen seiner universalen Gelehrsamkeit und seiner aufserordentlich umfassenden litterarischen Thätigkeit in allen Zweigen der theologisch-juristischen Wissenschaften und der Mystik ist hier Mohammed ibn Kamâlpâschâ an erster Stelle zu nennen. Er begann seine Laufbahn als Professor in Adrianopel und starb 940/1533 als Muftî zu Stambul. Er verfafste weit über hundert meist kleine arabische Abhandlungen über Qor'ânexegese, Dogmatik, Recht und Grammatik und zeichnete sich auch als türkischer Dichter aus.

Sein Schüler Abû 's Su'ûd al Imâdî, erst Professor in Adrianopel († 982/1574 als Muftî in Stambul), schrieb einen Qor'ânkommentar im Anschlufs an Zamachscharî und Baidâwî, der nächst diesen seinen Quellen das gröfste Ansehen in der Türkei geniefst.

Auf den Gebieten der Glaubenslehre und Ethik wirkte Mohammed al Birkewî [Birgili] († 981/1573 als Lehrer an der Medrese zu Perga). Er stand unter dem Einfluls des Sûfismus,

aber nicht jener in quietistischen Träumereien aufgehenden, sondern der auf Herzensfrömmigkeit abzielenden Mystik.

In allen Fragen des praktischen Rechts herrschte allein die Lehre des Abû Hanîfa, die denn auch zahlreiche litterarische Vertreter fand. Wir nennen hier nur den bedeutendsten, Burhânaddîn al Halabî († 956/1549 in Stambul), Verfasser eines viel gebrauchten Lehrbuchs.

Multaqâ 'l abhur, trad. en franç. par H. Sauvaire, Marseille 1882.

Arabisch war zum Teil auch die Sprache der Geheimwissenschaften. Ein arabisches Buch über Astrologie schrieb der Sultân Mustafâ III. (1171—87/1757—73), in dem er Prophezeiungen über die Schicksale Ägyptens unter seiner eigenen Regierung mitteilte.

SIEBENTES KAPITEL.

Nordafrika und der Sûdân.

Die maurische Kultur war mit dem 15. Jahrhundert in stetigem Rückgang begriffen. In Algier und Tunis blühte das Seeräuberwesen und legte den einst so blühenden Handel der algerischen Häfen ganz lahm. Auf die Korsaren folgten türkische Paschas, die auch hier wie in Mesopotamien sich unfähig erwiesen, eine in Verfall geratene Kultur wieder zu heben. Marokko erfreute sich im Vergleich damit unter der Herrschaft seiner Scharîfen noch leidlicher Zustände. Aber die Interessen dieser Fürsten gingen nicht über ihr Heerlager hinaus, in dem die meisten ihr ganzes Leben zubrachten. Die ihres Regiments spottenden unabhängigen Berberstämme trennten damals wie heute die Centren der islâmischen Kultur, Fez und Marrâkosch, von ihren östlichen Nachbarn, und so entwickelte sich diese in einseitiger Entartung. Das religiöse Leben Nordafrikas erfuhr allerdings, wie R. Basset, der beste Kenner seiner Geschichte, mehrfach hervorgehoben hat, seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in der Reaktion auf den Verlust Spaniens an die Christen einen merklichen Aufschwung, und dieser kam auch der Litteratur zu gute.

Die Poesie und die schönen Wissenschaften lagen damals im Maghrib ganz danieder. Ihr einziger nennenswerter Vertreter

war der Berber abû'l Hasan al Jûsî, der im Jahre 1079/1668 als Lehrer an die Hauptmoschee von Fez berufen wurde und dort 1111/1699 starb. Er verfaſste eine Anthologie, eine Sprichwörtersammlung, eine allgemeine Wissenschaftslehre und endlich noch ein ausführliches Verzeichnis seiner Lehrer mit biographischen Nachrichten, das uns nicht erhalten, aber von al Ufrânî stark benutzt ist.

Den breitesten Raum in der Litteratur nimmt die Geschichtsschreibung ein. Eine Geschichte von Tunis unter den Almohaden und den Hafsiden bis zum Jahre 932/1525 schrieb Mohammed az Zerkeschî.

Trad. franç. par E. Fagnan, Constantine 1895.

Eine Fortsetzung dazu zugleich mit einer Übersicht über die Vorgeschichte lieferte im Jahre 1110/1698 Mohammed ibn Dînâr.

Übers. von Pélissier und Rémusat in Exploration scientifique de l'Algérie, Paris 1848.

An ihn knüpfte wieder das Werk des Wezîr al Andalusî Mohammed as Sarrâdj um 1138/1725 an, in dem er namentlich die Geschichte seiner Zeit von 1092/1681 an ausführlich darstellte. Die Geschichte von Tûnis in den Jahren 1705—71 schrieb Mohammed as Saghîr.

Mohammed Seghir ben Youssuf. Mechra as Melki, chronique Tunisienne (1705—1771) trad. en franç. par V. Serres et M. Lassam, Tunis 1900.

Die Geschichte des Paschas von Tunis, Alî Bek at Turkî (1172—88/1758—74), schrieb al Hâddj ibn Abdalazîz und gab als Einleitung dazu eine kurze Geschichte der Hafsiden bis 951/1544 und einen allgemeinen Überblick über die Sittengeschichte Nordafrikas vom Anfang des Islâms bis auf seine Zeit.

Eine romanhafte Chronik der Korsaren von Arûdj und Chairaddîn Barbarossa bis zur Expedition Karls V. im Jahre 948/1541 übersetzte ein Anonymus aus dem Türkischen ins Arabische.

Fondation de la régence d'Alger par Sander Rang et F. Denis, 2 vol., Paris 1837.

Die Geschichte der christlichen Expeditionen gegen Algier von Chairaddîn bis 1189/1775 schrieb Mohammed at Tilimsânî.

Chronique de la régence d'Alger, trad. par Rousseau, Alger 1841.

Eine Geschichte der Stadt Tripolis von der muslimischen Eroberung bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts schrieb um 1150/1739 Mohammed ibn Chalîl Ghalbûn in Gestalt eines Kommentars zu Achmed ibn Abdaddâ'ims Lobgedicht auf diese Stadt.

Die Geschichte Marokkos unter der Dynastie der Sa'diden 917—1081/1511—1670 schrieb Mohammed Saghîr al Ufrânî um 1122/1700.

Nozhet el hâdî, texte et trad. par O. Houdas, 2 vol., Paris 1899.

Derselbe schrieb auch eine Sammlung von Gelehrtenbiographien des 11. Jahrhunderts im Anschluſs an das Werk des Ibn Askar, der das 10. Jahrhundert behandelt hatte.

Die geographische Litteratur war nur durch Reisebeschreibungen vertreten. Mit wenigen Ausnahmen handelt es sich dabei um die Wallfahrt nach Mekka, und in den meisten dieser Werke nehmen die Nachrichten über Gelehrte, mit denen die Reisenden zusammentrafen, den breitesten Raum ein. Diese haben daher für uns mehr Wert als Quellen für die Kultur- und Litteraturgeschichte als für die Geographie. Die bedeutendsten Werke der Art sind die des Abdallâh al Aijâschî und des Achmed ad Dar'î. Ersterer, geboren 1037/1627, machte mehrmals die Pilgerfahrt und starb 1090/1679. Letzterer, geboren 1069/1659 in Sidjilmâsa (Tâfilelt), reiste als Sûfî und starb 1129/1717.

Voyages dans le sud de l'Algérie et des états barbaresques de l'ouest et de l'est par el Aiachi et Moula Ahmed, trad. par A. Berbrugger (Explor. scient. de l'Algérie IX), Paris 1846.

Von den Theologen verdient Abdarrachmân ibn Aschîr hervorgehoben zu werden, geboren 1040/1630 zu Fez, als Verfasser einer gemeinverständlichen Glaubenslehre.

Die Mystik erlebte im 16. Jahrhundert einen neuen Aufschwung durch Mohammed ad Dar'î († 1085/1674), den Erneuerer des Schâdhilîjaordens (s. o. S. 181). Eine ausführliche Geschichte dieses Ordens schrieb im Jahre 1090/1679 Mohammed al Mahdî aus Fez.

Von europäischen Wissenschaften fand bezeichnenderweise nur die Kriegskunst Eingang in Nordafrika. Ibrâhîm al Mi'djâm, geboren zu Naula bei Granada, muſste nach der Eroberung dieser Stadt durch die Christen seine Heimat verlassen und nahm Dienste auf den spanischen Silbergallionen im Atlantischen Ocean. Bei

der endgültigen Vertreibung der Mauren aus Spanien ging er nach Tunis, fiel aber noch einmal bei einer Piratenfahrt auf sieben Jahre in spanische Gefangenschaft. Nach seiner Rückkehr wurde er der Besatzung von la Goulette, dem Hafenfort von Tunis, zugeteilt. Dort verfaſste er in spanischer Sprache ein Buch über die Artilleriekunst, das dann ins Arabische übersetzt wurde.

Erst seit dem 11. Jahrhundert beteiligten sich die Muslims des Sûdâns produktiv an der arabischen Litteratur, obwohl der Islâm dort schon mehrere Jahrhunderte früher Fuſs gefaſst hatte. Der erste sûdânische Autor ist Achmed Bâbâ. Er war 963/1554 zu Timbuktu geboren und wurde im Jahre 1002/1593, als diese Stadt vom marokkanischen Heere erobert wurde, als Gefangener nach Marokko abgeführt, weil er sich der Fremdherrschaft nicht fügen wollte. Nach seiner Freilassung wirkte er dort zehn Jahre als Lehrer. Dann kehrte er nach Timbuktu zurück und starb dort 1036/1626. Er schrieb im Jahre 1005/1596 eine Sammlung von Biographien mâlikitischer Gelehrter im Anschluſs an das Werk des Spaniers Ibn Farhûn († 799/1396), und machte im Jahre 1012/1603 einen alphabetischen Auszug daraus, an dessen Schluſs er seine eigene Lebensbeschreibung stellte.

Sein Schüler war Abdarrachmân as Sa'dî († 1004/1595 zu Timbuktu). Mit dreiſsig Jahren siedelte er nach Djenne am oberen Niger über und wurde dort 1036/1626 Imâm an der Sankoremoschee. Dies Amt verlor er 1046/1636 durch widerrechtliche Absetzung, und er lebte nun zehn Jahre lang teils als Privatmann, teils als Sekretär und Lehrer bei den kleinen Vasallenfürsten im südlichen Sonrhayreiche. Im Jahre 1056/1646 wurde er von dem marokkanischen Pascha Mohammed als Staatssekretär nach Timbuktu berufen. Als solcher nahm er an mehreren Expeditionen nach dem Norden und Osten des Reiches teil. In diesen Jahren schrieb er eine ausführliche Geschichte des Sonrhayreiches, die er 1063/1653 vollendete. In der Einleitung behandelt er die Vorgeschichte der wichtigsten Völker des Reiches. In die politische Geschichte hat er zahlreiche ethnographische Schilderungen und litterarische Exkurse eingestreut. In einem Anhang führte er die Geschichte noch weiter bis zum Jahre 1066/1656.

Als Fortsetzung dazu schrieb ein ungenannter Autor im Jahre 1169/1751 zu Timbuktu eine Geschichte der marokkanischen Statthalter im Sonrhayreiche.

ACHTES BUCH.

Die islâmische Litteratur in arabischer Sprache von der Napoleonischen Expedition nach Agypten bis zur Gegenwart.

ERSTES KAPITEL.

Ägypten.

Mit Napoleons Expedition nach Ägypten, die dort der Herrschaft der Mamlûken ein Ende machte, brach für das politische und das kulturelle Leben des Landes eine neue Ära an. Durch die Franzosen lernten die Ägypter zum erstenmal aus nächster Nähe die unendliche Überlegenheit der europäischen Kultur über ihre eigene kennen. Der Erbe der Errungenschaften Napoleons, der Albanese Mohammed Alî, besafs volles Verständnis für dies Übergewicht, und es war sein eifrigstes Bestreben, sein Land durch Einführung europäischer Kultur zu heben, wenn er dabei auch rein egoistische Ziele im Auge hatte. Er erkannte, dafs eine wirklich dauernde Hebung des Landes nur möglich war, wenn die Eingeborenen selbst zur Mitarbeit an den grofsen Kulturaufgaben befähigt würden. Daher errichtete er im Jahre 1816 die erste Bildungsanstalt nach europäischem Muster, die Mathematikschule. Im Jahre 1821 führte er den Buchdruck in Ägypten ein und gab damit auch der altislâmischen Kultur, für die er sonst kein Verständnis hatte, ohne es zu wollen, einen mächtigen Anstofs. Die Pressen Ägyptens haben dann nach und nach alle alten Litteraturwerke wieder zugänglich gemacht, die in den letzten Jahrhunderten durch spätere Kompilationen verdrängt worden waren.

Mohammed Alîs Nachfolger sind auf der Bahn, die er eingeschlagen hatte, weiter gegangen; aber sie kamen nicht zu der Einsicht, daſs die Kräfte des Landes keiner ungemessenen Anspannung fähig waren. Sein dritter Nachfolger brachte durch seine allzu hochfliegende Politik das Land an den Rand des Verderbens. Es wurde von ihm schon für die europäische Vormundschaft reif gemacht, die dann seit 1882 England ausübte.

Die europäische Kultur hat nun im 19. Jahrhundert in Ägypten stetige Fortschritte gemacht. Aber erst im 20. Jahrhundert wird sich übersehen lassen, welche Wirkungen sie auf den Islâm ausüben wird. Einstweilen läſst sich der Einfluſs der europäischen Litteraturen auf die arabische nur als sehr gering einschätzen. Zwar sind zahllose Werke aus europäischen Sprachen, namentlich aus dem Französischen, ins Arabische übersetzt, und in dem sehr entwickelten Zeitungswesen (vgl. M. Hartmann, Arabic press of Egypt, London 1898) liegen schon ausgedehnte Nachahmungen europäischer Litteratur vor. Aber sie sind doch eben als etwas Fremdes dem arabischen Volkstum aufgepfropft und haben dessen innere Entwicklung noch kaum tiefer beeinfluſst.

Auf dem Gebiete der Poesie ist noch kein merklicher Umschwung zu beobachten. Die Kunstpoesie mit ihren althergebrachten sprachlichen und ästhetischen Mitteln und Mittelchen findet immer noch zahlreiche Vertreter trotz des beiſsenden Spottes, dem diese Afterkunst bei Einsichtigen nicht selten begegnet. Im engsten Zusammenhang damit steht die Kunstprosa des alten mit rhetorischen Floskeln überladenen Stils. Zu Anfang der letzten Jahrhunderte war Hasan ibn al Attâr ihr gefeiertster Vertreter. Er war 1180/1766 in Kairo geboren und hatte sich den Franzosen, vor denen er anfangs geflohen war, später angeschlossen. Er muſste daher nach ihrem Abzuge das Land verlassen und blieb nach langen Reisen in Skutari in Albanien hängen, wo er sich auch verheiratete. Nachdem er dort seine Familie durch den Tod verloren hätte, kehrte er nach Kairo zurück. Im Jahre 1244/1828 wurde er Redakteur der von Mohammed Alî gegründeten ägyptischen Staatszeitung, vertauschte das Amt aber nach drei Jahren gegen das Rektorat von al Azhar. Er starb gegen Ende der dreiſsiger Jahre. Auſser einigen Kommentaren zu theologisch-juristischen Werken veröffentlichte er eine Sammlung von Stilmustern.

Sein Schüler, dann sein Mitarbeiter, endlich sein Nachfolger in der Redaktion der Staatszeitung war Mohammed ibn Ismâ'îl Schihâbaddîn. Im Jahre 1252/1836 wurde er erster Korrektor der ägyptischen Staatsdruckerei, 1266/1849 zog er sich ins Privatleben zurück und starb 1274/1857. Er hatte nicht nur für die Kunstpoesie, die er selber pflegte, Verständnis, er veranstaltete auch eine Sammlung volkstümlicher Lieder und versah sie mit einer Einleitung über Musik und Melodien.

Einer der jüngsten Vertreter der Kunstdichtung und des rhetorischen Stils war Abdallâh Pâschâ Fikrî, geboren 1250/1834 zu Mekka, wo sein Vater damals bei den ägyptischen Okkupationstruppen stand. Er begann seine Beamtenlaufbahn im Jahre 1267/1849 als Sekretär. Im Jahre 1284/1866 wurde er zum Lehrer des Kronprinzen Taufîq und seiner beiden Brüder für islâmische Wissenschaften ernannt. Im Jahre 1286/1868 trat er ins Finanzministerium ein und wurde bald darauf mit der Einrichtung der vicekönigliche Bibliothek beauftragt. Im Jahre 1288/1870 wurde er Schulinspektor und 1296/1879 Unterrichtsminister. Im Jahre 1299/1882 wurde er unter dem Verdachte des Hochverrats seines Amtes entsetzt und einige Zeit in Untersuchungshaft gehalten. Nachdem sich seine Unschuld herausgestellt hatte, zog er sich ins Privatleben zurück. Im Jahre 1300/1889 nahm er als Delegierter der ägyptischen Regierung an dem internationalen Orientalistenkongreſs zu Stockholm teil. Sein Sohn Amîn begleitete ihn und veröffentlichte 1892 eine Beschreibung ihrer Reise. Er selbst starb am 27. Juli 1890. Bei Lebzeiten hatte er eine arabische Elementargrammatik, ein Buch über Moral und allerlei praktische Kenntnisse sowie eine Spruchsammlung veröffentlicht. Seine gesammelten Gedichte, Reden und Briefe gab sein Sohn Amîn 1315/1898 heraus.

Den ersten ernstlichen Versuch, die Volkssprache litterarisch zu verwerten, machte Mohammed Othmân Galâl. Er war 1248/1829 als Sohn eines kleinen türkischen Beamten und einer Ägypterin in Kairo geboren. Schon als Knabe lernte er in der von Mohammed Alî gegründeten Sprachenschule auſser Türkisch auch Französisch und Englisch und trat 1261/1849 in das amtliche Übersetzungsbureau ein. Schon in dieser Stellung begann er seine litterarische Thätigkeit mit einer schriftarabischen Über-

setzung der Fabeln Lafontaines und von St. Pierres Paul et Virginie, die aber erst viel später 1275 und 1285 im Druck erschienen. Damals lernte er auch den um das öffentliche Gesundheitswesen Kairos hochverdienten französischen Arzt Clot Bey kennen. Als dieser nun nach einem längeren Urlaub aus Frankreich zurückkehrte, nahm er ihn in das Conseil de médecine auf. Mit ihm zusammen veröffentlichte er einen Abrifs der Geschichte Mohammed Alîs und einen Leitfaden der französischen und arabischen Sprache. Im Jahre 1280/1863 trat er ins Kriegsministerium, 1285/1868 ins Ministerium des Innern ein. Als Taufîq im Jahre 1296/1879 zur Regierung kam, berief er ihn in sein Kabinett. Er begleitete den Chedîw auf eine Reise durchs Delta und veröffentlichte im Jahre darauf eine gereimte Beschreibung derselben. Zuletzt war er Richter am Gerichtshof erster Instanz zu Kairo, wurde 1895 pensioniert und starb am 16. Januar 1898.

Höhere Bedeutung als den bereits erwähnten litterarischen Arbeiten kommt seinen dramatischen Werken zu. Das arabische Theater ist sehr jung und noch recht mangelhafter Einrichtung. Wie im türkischen Sprachgebiet, so gab es auch in Ägypten schon lange ein recht primitives Puppenspiel (s. o. S. 191). Wie in Stambul traten nun aber auch in Kairo nach europäischem Muster etwa um die Mitte des 19. Jahrhunderts Schauspielertruppen auf, die französische Dramen in Übersetzung vorführten. Diese zum Teil auf sehr tiefer Stufe stehenden litterarischen Produkte wollte M. O. G. durch seine freie Bearbeitung Molièrescher Komödien in die gegenwärtige Umgangssprache und mit geschickter Anpassung an ägyptische Verhältnisse ersetzen. Er veröffentlichte zuerst 1290/1873 eine Bearbeitung des Tartuffe, 1301/1890 dieselbe in verbesserter Gestalt, zugleich mit les femmes savantes, l'école des maris, l'école des femmes, endlich 1314/1897 les fâcheux. Alle diese Arbeiten haben den verdienten Erfolg nicht gehabt. Sie gelangten teils überhaupt nicht zur Aufführung, teils fanden sie nicht die gebührende Aufnahme, weil es an geeigneten Darstellern der Frauenrollen fehlte, und weil das Publikum die Sprache nicht gebildet genug fand. Dieser letzte Umstand veranlafste ihn selbst noch zu einem Rückschritt. Im Jahre 1311/1894 veröffentlichte er eine schriftarabische Übersetzung Racinescher Tragödien. Sein Versuch, mit der nun ein-

mal noch allzu tief gewurzelten litterarischen Tradition zu brechen, war mifslungen.

Madrasit al azwâg, l'école des maris, transscr. und übers. von M. Sobernheim, Berlin 1896. In Nisâ'u l'âlimât, les femmes savantes transscr. u. übers. von Fr. Kern, Leipzig 1898.

Gröfsere Erfolge hatte die Volkssprache in prosaischen Unterhaltungsschriften. Schon in mancher Recension der Märchen von 1001 Nacht war ja die Schriftsprache durch den Dialekt ganz verdrängt. In den letzten Ausläufern des Volksromans, der Geschichte von Zîr (v. Kremer, Ägypten II S. 307 bis 322) ist auch die Sprache schon ganz vulgär. Mehrere moderne ägyptische Litteraten nahmen sich nun auch dieser volkstümlichen Erzählungen an und sammelten sie unter Beibehaltung ihrer urwüchsigen sprachlichen Form. Den gröfsten Erfolg hatte die Sammlung der Frau Rosa Sâhib (Kairo 1889, 2. Aufl. 1894, 2. Bd. 1896). Die Stoffe der von ihr im echten Volkston aufgezeichneten Erzählungen stammen teils aus 1001 Nacht, teils sind es Erinnerungen an die jüngste Vergangenheit Ägyptens, teils endlich gehören sie zum eisernen Bestande der internationalen europäischen Witzlitteratur.

Unter den Geschichtsschreibern gebührt Abdarrachmân al Djabartî († 1240/1825) der Ehrenplatz. Er verfafste eine Geschichte Ägyptens im 12. und 13. Jahrhundert in chronologischer Ordnung bis zum Jahre 1210. Am ausführlichsten beschrieb er das Emporkommen und die erste Regierungszeit Mohammed Alîs, und er unterzog diese vom Standpunkte der alten, durch den Albanesen depossedierten Kairiner Aristokratie einer so scharfen Kritik, dafs die ägyptische Regierung bis zum Jahre 1297 den Druck des Werkes verhinderte. Die Geschichte der französischen Okkupation schilderte er dann noch einmal ausführlich in einem besonderen Werke.

Merveilles biographiques et historiques du Cheikh Abd el Rahman el Djabarti, trad. de l'ar. par Chefik Mansour Bey, Abdoulaziz Kahil Bey, Gabriel Nicolas Kahil Bey et Iskender Amoun Ef., Le Caire 1888—94. Journal d'Abdurrahman Gabarti pendant l'occupation française d'Égypte, trad. de l'ar. par A. Cardin, Paris 1838.

Das Werk Maqrîzîs (s. o. S. 195) über die historische Topographie von Kairo und Ägypten nahm sich Alî Pâschâ Mubârak zum Vorbild. Er war 1823 in Bîrinbâl geboren, besuchte das

Bûlâqer Polytechnikum und wurde 1849 mit mehreren anderen jungen Ägyptern nach Paris geschickt, um Militärwissenschaften zu studieren. Nach seiner Rückkehr wurde er dem Kriegsministerium zugeteilt, war eine Zeitlang Leiter einer Kadettenanstalt und machte den Krimkrieg beim ägyptischen Kontingent mit. Nach seiner Rückkehr aus dem Feldzuge trat er ins Ministerium der öffentlichen Arbeiten über und wurde später Unterrichtsminister. Als solcher gründete er 1870 die vicekönigliche Bibliothek und erwarb sich dadurch ein nicht zu unterschätzendes Verdienst um die Erhaltung der alten Litteratur. Daſs er aber dabei auch für die Bedürfnisse der Neuzeit Verständnis besaſs, zeigte er, indem er mit dem Schweizer Pädagogen Dr. Dor Bey zusammen eine Unterrichtsanstalt nach europäischem Muster gründete. Auch sein eigenes Hauptwerk zeigt das Bestreben, islâmische und europäische Wissenschaft zu verbinden. Er benutzte bei seiner Abfassung nicht nur die arabischen Historiker, sondern auch die Werke der französischen Orientalisten de Sacy und Quatremère. Seine Schilderungen aus dem ägyptischen Altertum stützen sich auf französische Übersetzungen der Klassiker und auf die Werke französischer Ägyptologen. Er starb am 14. November 1893 zu Kairo.

Auf europäischen Quellen beruhen auch die Arbeiten der jüngsten Generation ägyptischer Historiker, unter denen der vielgeschäftige syrische Christ Djirdjî Zaidân und Machmûd Fahmî, Verfasser einer im Erscheinen begriffenen Weltgeschichte in sieben Bänden, genannt werden mögen Erst die Zukunft wird lehren, ob es diesen Ägyptern gelingen wird, europäische Quellen nicht nur zu übersetzen und zu excerpieren, sondern auch Geist und Methode europäischer Wissenschaft sich zu eigen zu machen und so diesen wichtigsten Zweig der arabischen Litteratur zu neuem Leben zu erwecken.

Ganz unter europäischem Einfluſs steht auch die Litteratur der Erdkunde. Als Verfasser einer Reisebeschreibung alten Stils soll hier nur noch Mohammed at Tûnisî genannt werden, der 1204/1789 geboren, in al Azhar studierte und dann eine Reise nach Darfur und Wâdai machte. Nach seiner Rückkehr wurde er Korrektor der medizinischen Schule zu Kairo und beteiligte sich auch an der Herausgabe alter Litteraturwerke. Er starb 1274/1857.

Le cheik Mohammed ben Omar el Tounisy, Voyage au Darfour,

trad. de l'ar. par le Dr. Perron, publ. par les soins de M. Jomard, Paris 1845.

Europäischen Einfluſs verraten besonders die drei Werke über die Pilgerfahrt nach Mekka, die der ägyptische Genieoffizier Mohammed Sâdiq, nachdem er mehrmals den ägyptischen Machmal nach Mekka geführt hatte, 1298/1881, 1303/1886 in Bûlâq, 1313/1895 in Kairo veröffentlichte und mit Karten, Plänen und Abbildungen begleitete.

Die Philologie fand als Vorbereitung auf die theologischen Studien an der Kairiner Hochschule al Azhar, der Hochburg des altislâmischen Geistes, noch immer eifrige Pflege. Es fehlte daher auch nie an gründlichen Kennern des Altarabischen, wie es der um die Herausgabe manches alten Werkes hochverdiente Nasr al Hûrînî († 1291/1873) und E. W. Lane's Lehrer Ibrâhîm ad Dasûqî († 1301/1883), waren. Unter europäischem Einfluſs wandten sich einige wenige Araber auch dem Studium der Volksdialekte zu. Mîchâ'îl Sabbâgh, geboren 1784 in Akka von christlichen Eltern, hatte sich der französischen Okkupation angeschlossen, muſste mit ihr das Land verlassen und starb 1816 zu Paris. Seine Grammatik der Umgangssprache in Syrien und Ägypten hat Thorbecke 1886 herausgegeben. Mohammed Aijâd at Tantâwî, Lehrer des Arabischen an der orientalischen Fakultät zu St. Petersburg († 1871), schrieb einen «Traité de la langue arabe vulgaire», Leipzig 1848.

Auf theologischem Gebiet herrscht absoluter Stillstand. An al Azhar werden zwar noch sämtliche Disziplinen gelehrt im Anschluſs an einige Kompendien und Handbücher aus späterer Zeit; aber die eigene Thätigkeit der Lehrer beschränkt sich auf die Sammlung von Glossen zu diesen Werken. Als typischer Vertreter dieser Richtung sei hier nur Ibrâhîm al Bâdjûrî genannt. Er war 1198/1783 in Bâdjûr geboren, studierte seit 1212/1797 an al Ahzar, begann zehn Jahre später selbst dort zu lehren, wurde 1283/1846 Rektor und starb 1277/1861.

Seine Glossen zu al Ghazzîs Kommentar zu Abû Schudjâ (s. o. S. 176) liegen dem Werke E. Sachaus, Muhammedanisches Recht, Stuttgart und Berlin 1897, zu Grunde.

Die Litteratur der exakten Wissenschaften steht ganz und gar unter europäischem Einfluſs und fällt daher nicht mehr in den Rahmen dieser Darstellung.

ZWEITES KAPITEL.

Syrien.

Da es Syrien an einem anerkannten Centrum der islâmischen Studien fehlte, wie es Ägypten in al Azhar besafs, so waren diese dort zu Anfang des 19. Jahrhunderts fast ganz erloschen und fristeten nur noch in Damaskus ein kümmerliches Dasein. Eine Wiedergeburt erlebten die arabischen Studien dann um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Bairût unter dem Einflusse der modernen Bildung. Die amerikanische Missionsgesellschaft unternahm es, die christliche Bevölkerung des Landes für den Protestantismus zu gewinnen und zugleich durch Förderung der nationalen Bildung geistig zu heben. Seit dem Jahre 1869 machte ihr die Gesellschaft Jesu erfolgreiche Konkurrenz. Ihre mit reichen Mitteln ausgestattete Presse erwarb sich bedeutende Verdienste um die alte Litteratur, und ihre Zeitung al Baschîr, sowie ihre neue Halbmonatsschrift al Maschriq wirken für diese und zugleich für die Verbreitung europäischer Kultur.

Die Kunstpoesie ist in Syrien durchaus in den alten Bahnen hängen geblieben. Als typisches Beispiel möge hier nur die aus den herkömmlichen Phrasen zusammengestoppelte Trauerqasîde auf den Tod Kaiser Wilhelms I. von Salûm Nadjîb (in transscr. Urtext hrsg. u. übers. von C. Lang, Berlin 1888) erwähnt werden.

Wie überall in arabischen Landen blühte aber auch in Syrien das Volkslied, das, aus einfachen und natürlichen Empfindungen geboren, an ästhetischem Wert turmhoch über dem Stelzengang der Qasîden steht, das aber noch des Mannes harrt, der mit seiner Hilfe die alte Kunst neu beleben wird.

G. Dalman, Palästinischer Dîwân, Leipzig 1901. Andere Proben bei M. Hartmann, Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. 51, 177—214:

O wehe, weh', da sie mich traf
Mit ihres Armes Spitz' mich traf.
Den Vater mein verliefs ich da,
Zu folgen der weichwang'gen Maid.

O wehe, wehe ihrem Schlauch;
Am Brunnen füllt sie ihren Schlauch.
O Bruder, diese Wangen rot,
Sind Äpfeln gleich, am Baum gereift.

O weh, wenn sie mich überfiel,
Gleich einem Dieb mich überfiel!
Einst, da ich ihren Leib umfaſst,
Hat sie gelacht und war nicht bös.

O weh, wie ist sie doch so schlank,
Hoch hebt' ich gern die Maid so rank.
Auf meine Kissen legt' ich sie,
Wenn sie mich kost', vergaſs ich Euch.

O wehe, weh, an ihrer Hand,
Sieh' doch die Spangen an der Hand.
Einst faſste ich an ihre Brust,
Sie war noch zart und noch nicht voll.

O weh, o weh mir, sechzehn Jahr
Und sechzehnzöpfig floſs ihr Haar.
Und birgt mich einst die Totenbahr,
Mein erstes Lieb vergeſs ich nie.

Ach Hôdeli,
Zur Hölle mit dir, wie schön ist sie!

Von der wissenschaftlichen Litteratur begünstigten die amerikanischen Missionare besonders die Philologie. Sie gewann in Nâsîf al Jâzîdjî einen hervorragenden eingeborenen Mitarbeiter. Er war 1800 in einem Dorfe des Libanon geboren und hatte bei dessen Fürsten, dem Emîr Beschîr, zwölf Jahre lang Sekretärdienste gethan. Dann zog er sich als Privatmann nach Bairût zurück und diente nebenbei den Missionaren als Lehrer des Arabischen. Er starb am 5. Februar 1871. Sein berühmtestes Werk ist seine Maqâmensammlung nach dem Vorbilde Harîrîs, ein Denkmal seiner glänzenden Herrschaft über alle Feinheiten der Sprache. Auſser einer Gedichtsammlung veröffentlichte er noch Lehrbücher der Grammatik, Metrik, Rhetorik und Logik, sowie eine Streitschrift gegen den berühmten französischen Arabisten de Sacy und eine Geschichte der französischen Expedition nach Ägypten.

Histoire de l'expédition française en Égypte, éd. et trad. par Desgranges (ainé), Paris 1839.

Seine gelehrte Thätigkeit setzte sein ältester Sohn Ibrâhîm fort, während sein zweiter Sohn Chalîl und seine Tochter Warda seine poetische Ader erbten.

Sein etwas jüngerer Rivale war Butrus el Bustânî, geboren 1819 im Libanon, der sich mit zwanzig Jahren der

amerikanischen Mission anschloſs und nach seinem Übertritt zum Protestantismus Dragoman des amerikanischen Konsulats wurde. Sein Hauptwerk ist ein groſses Wörterbuch des Arabischen, in dem er die damals zugänglichen älteren Quellen zusammenarbeitete, aber auch die moderne Umgangssprache berücksichtigte. Im Jahre 1870 wandte er sich der Journalistik zu, indem er die Zeitung al Djanna gründete, der später die Halbmonatsschrift al Djinân folgte. Um die Verbreitung europäischer Kenntnisse unter seinen Landsleuten machte er sich seit 1877 durch Herausgabe eines Konversationslexikons verdient. Nach seinem Tode 1883 wurde dieses von seinem Sohne Salîm und seinem Neffen Suleimân fortgesetzt. Sein Schwiegersohn Chalîl Sarkîs verfaſste nach europäischen Quellen eine Geschichte Jerusalems von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart (Bairût 1874).

DRITTES KAPITEL.

Mesopotamien.

Am Euphrat und Tigris hat das 19. Jahrhundert noch keine Hebung der Kultur gesehen. Diese Länder waren gegen den europäischen Einfluſs durch die ihnen vorgelagerte Wüste abgesperrt. Sie blieben ganz sich selbst und ihren türkischen Herren überlassen. Die europäischen Missionen, wie die der Dominikaner zu Môsul, konnten sich nur an die aramäisch redenden Christen wenden und gewannen auf die Araber keinen Einfluſs.

Die Dichtung blieb ganz dem Volke überlassen, und die Kunst, im Liede die Freuden und Leiden der Liebe zu schildern, war vor allem in der Wüste heimisch. Wir finden hier neben einfachen Vierzeilern auch die auf dem Boden der städtischen Kultur erwachsenen, kunstvoller gebauten Mawâlî. Das alte Princip der quantitierenden Metrik ist in allen diesen Gattungen durch das der accentuierenden ersetzt.

E. Sachau, Arabische Volkslieder aus Mesopotamien. Phil.-hist. Abh. der Berl. Akad. aus dem Jahre 1889, Nr. 1.

Eigentlich litterarische Bestrebungen finden sich nur schwach in Môsul und Baghdâd vertreten. Ersterer Stadt gehört die uns

schon bekannte Familie der Omarî (s. o. S. 227) an. Ihr entstammte der Geschichtsschreiber Jâsîn, geboren 1158/1746, der aufser einer Geschichte seiner Vaterstadt noch eine Geschichte des Islâms und eine allgemeine Weltgeschichte schrieb. In Baghdâd blühte die Familie Âlûsî, deren berühmtester Vertreter Machmûd, geboren 1218/1803, im Jahre 1270/1853 starb. Er verfafste aufser einigen kleineren Schriften einen sehr ausführlichen Kommentar zum Qor'ân, eine Sammlung von Maqâmen und einen Bericht über seine Reise von Baghdâd nach Stambul und zurück im Jahre 1268/1851. Ein jüngeres Glied dieser Familie, Machmûd Schukrî Efendî, versuchte sich sogar an der Lösung der von König Oskar von Schweden für den internationalen Orientalistenkongrefs zu Stockholm im Jahre 1889 ausgeschriebenen Preisaufgabe über die Kultur der vorislâmischen Araber.

VIERTES KAPITEL.

Arabien.

Bei den Beduinen des centralarabischen Hochlandes Nedjd blüht noch immer die Dichtkunst wie einst bei ihren heidnischen Vorfahren. In der Kunstform der Qasîde ist sogar eine beträchtliche Verfeinerung zur Herrschaft gelangt. Hatten die Alten sich mit einem am Schlusse der zweiten Vershälfte durchgeführten Reime begnügt, so zeigt nun auch die erste Vershälfte einen durchgehenden Binnenreim. Die Metra sind im wesentlichen noch die alten, von den neueren Versarten der Städter ist nur wenig in die Wüste gedrungen. Dasselbe gilt auch vom Inhalt. Zwar die alte Form der Qasîde mit ihrem typischen, erotischen Anfang findet sich nur noch selten; aber alle ihre einzelnen Glieder sind noch vertreten: Liebesschmerz, Eigenlob, Heldenruhm, sowie Spott und Hohn. Wie zähe selbst einzelne Bilder in dieser Dichtersprache festgehalten werden, zeigt der von Schack a. a. O. II 118 besprochene Vergleich eines zu erobernden Landes mit einer Braut, der sich auch in einem Verse der Schammar (Soc. 35, 4. 2) findet.

Diwan aus Centralarabien, gesammelt, übers. und erläutert von A. Socin, hrsg. von H. Stumme. II. Übers.: Abh. d. phil.-hist.

Klasse der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. XIX, Nr. 2. Leipzig 1900.

Das eigentliche litterarische Leben konzentriert sich natürlich in Mekka. Hier hat sich der altislâmische Geist noch unberührt von jedem europäischen Einfluſs erhalten, und von hier aus wirkt er durch die alljährliche Pilgerfahrt bis an die entferntesten Grenzen des islâmischen Gebiets zurück. Die litterarischen Zustände haben sich hier nahezu unverändert erhalten seit Jahrhunderten. Im Mittelpunkt aller Studien steht die Theologie, neben ihr findet nur noch die Geschichtsschreibung eine gewisse Pflege.

Mekkas gröſster Gelehrter im 19. Jahrhundert war Achmed ibn Zainî Dachlân, seit 1871 Muftî der Schâfi'iten und Scheich al ulamâ. Er starb hochbetagt 1886, als er den Groſsscherîf in ein freiwilliges Exil in die Stadt des Propheten begleitete. Schon seit Anfang der 60er Jahre entwickelte er eine sehr ausgedehnte litterarische Thätigkeit. Fast über alle theologischen Wissenschaften hat er selbst Lehrbücher oder Kommentare zu den Werken anerkannter Autoritäten geschrieben. Zu manchen Tagesfragen nahm er in richterlichem Gutachten Stellung; unter anderem verfaſste er auch eine Streitschrift gegen die Lehre der Wahhâbiten. Endlich veranstaltete er noch einen Auszug aus der Chronik as Sindjârîs (s. o. S. 229) und setzte dies Werk bis 1884 fort. Nach seinem Tode wurde der Malaie Mohammed an Nawâwî das Haupt der mekkanischen Gelehrten. Er war als Sohn eines Dorfrichters in Bantin geboren und kam schon in früher Jugend als Pilger nach Mekka. Nachdem er noch einmal auf kurze Zeit in die Heimat zurückgekehrt war, lieſs er sich 1855 dauernd in der heiligen Stadt nieder. Nach Beendigung seiner Studien trat er als Lehrer auf und übte namentlich auf seine Landsleute, Sundanesen und Malaien, einen bedeutenden Einfluſs aus. Seit 1870 hat er im Interesse seiner Schriftstellerei seine Lehrthätigkeit eingeschränkt. Seine Werke bestehen fast ausschlieſslich in theologisch-juristischen Kommentaren.

C. Snouck Hurgronje, Mekka II (Haag 1889), S. 200—294.

Der Verfall der materiellen Kultur Südarabiens, der sich seit dem 16. Jahrhundert anbahnte, ist heute bis auf das tiefste Niveau fortgeschritten. Selbst die in früheren Jahrhunderten so schreibseligen Zaiditen hatten im 19. Jahrhundert kaum noch

einen nennenswerten Schriftsteller aufzuweisen. Zu Anfang des Jahrhunderts, um 1223/1808, blühte Achmed asch Schirwânî, Verfasser zweier mehrfach gedruckter Sammlungen von Gedichten und Anekdoten. In Aden lebte der Jurist Abdalqâdir ibn Mohammed an Naqschbandî.

Der überfliefsende Strom der Wissenschaften des Erbrechts der Hanafiten und Schafi'iten, ar. Text vom Scheich A. M., übers. u. erl. von L. Hirsch, Leipzig 1891.

FÜNFTES KAPITEL.

Indien.

In Indien stand der Islâm auf einem exponierten Posten, da er hier den steten Wettbewerb mit den alteinheimischen Religionen und im 19. Jahrhundert auch mit dem Christentum aufnehmen mufste. Während nun in früheren Jahrhunderten das Persische die Litteratursprache der indischen Muslims gewesen war, bedienen sich diese heute auch in religiösen Werken nicht selten des Englischen. Freilich wurde auch das Arabische noch eifrig studiert, und die indischen Pressen haben sjch um die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht geringeres Verdienst um die Verbreitung alter Werke erworben als die Kairiner. Aber das Arabische wurde litterarisch nur noch in zwei polemischen Schriften verwandt, einer gegen das Heidentum von Mohammed ad Dihlawî († 1247/1832) und einer gegen das Christentum, speziell gegen den Missionar Pfander, von Rachmatallâh, der wegen seiner Agitation gegen die christlichen Missionen aus Britisch-Indien ausgewiesen wurde und seitdem in Mekka lebte.

R.s Streitschrift «Izhâr al haqq» wurde von Carletti ins Franz. übersetzt.

Eine ganz besondere Stellung in der Litteratur nahm der gelehrte Nabob Mohammed Siddîq Hasan al Qannûdjî ein. Er war 1248/1833 geboren, wurde 1871 zweiter Gemahl der Sultânin von Bhôpâl und starb im Jahre 1889. Er schrieb zwar auch einige theologisch-juristische Werke, darunter auch eine Religionsgeschichte. Sein Hauptinteresse aber galt der arabischen Sprachwissenschaft, deren Studium er durch mehrere wertvolle Werke förderte.

SECHSTES KAPITEL.

Stambul.

Die türkische Litteratur erlebte im 19. Jahrhundert einen grofsen nationalen Aufschwung, der eine eifrigere Pflege der einheimischen Sprache und damit eine Verdrängung des Arabischen zur Folge hatte. Nur fremde, durch besondere Umstände nach der Hauptstadt des islâmischen Reiches verschlagene Litteraten haben sich im 19. Jahrhundert noch des Arabischen bedient.

Der bedeutendste von diesen war Achmed Fâris asch Schidyâq. Er war von maronitischen Eltern in Bairût geboren, wurde in Kairo erzogen und arbeitete dort unter Schihâbaddîn (s. o. S. 243) eine Zeitlang an der ägyptischen Staatszeitung. Dann ging er als Lehrer des Arabischen nach Malta und schrieb dort 1840 sein erstes Werk, eine arabisch-englische Grammatik. Zehn Jahre später schrieb er ein Buch über Malta und die europäische Kultur, das aber erst 1283/1866 im Druck erschien. Dann machte er eine Reise nach Paris und London. In Paris schrieb er 1854 zusammen mit G. Dugat eine französische Grammatik für Araber. Einen Bericht über seine Reise mit kritischen Bemerkungen über die Araber und ihr Verhältnis zu anderen Völkern erschien Paris 1855. Gegen Ende der 50er Jahre ging er nach Stambul und trat dort zum Islâm über. Ende Juli 1860 begründete er dort die arabische Wochenschrift «al Djawâ'ib», die mit Unterstützung der türkischen Regierung die Sache des Islâms vertrat, daneben aber auch um die Verbreitung europäischer Kenntnisse sich bemühte und zu Ende der 70er und zu Anfang der 80er Jahre die Stellung eines islâmischen Weltblattes errang. Seine wertvollsten Aufsätze aus dieser Zeitschrift über Belletristik, Geschichte des deutsch-französischen Krieges und Geschichte des osmânischen Reiches bis 1298, sowie seine Gedichte liefs er in sieben Bänden gesammelt erscheinen. Endlich verfafste er noch einige gelehrte Werke über arabische Philologie. Nach seinem Tode 1305/1884 verfiel sein Unternehmen, da sein Sohn und Nachfolger Salîm ihm bei weitem nicht ebenbürtig war.

In der Umgebung des Sultâns Abdalhamîd II. leben einige fanatische Hoftheologen, die die Sache des Panislâmismus mehr-

fach in arabischen Flugschriften verfochten. Der bedeutendste unter ihnen ist der Imâm des Sultâns Abû'lhudâ as Saijâdî, Verfasser mehrerer mystischer Schriften zu Ehren seines Ordens, der Rifâ'iten.

SIEBENTES KAPITEL.

Nordafrika und der Sûdân.

Die Pflege der schönen Litteratur lag im 19. Jahrhundert in Nordafrika ausschliefslich in den Händen volkstümlicher Sänger, so dafs wir für ihre Kenntnis ganz auf europäische Sammler angewiesen sind. Das gröfste Verdienst auf diesem Felde hat sich H. Stumme in Leipzig erworben, indem er in Tunis und Tripolis bei Städtern und Beduinen Prosaerzählungen und Gedichte sammelte. Freilich sind auch hier noch verschiedene Stufen litterarischer Bildung zu unterscheiden. Neben den einfachen Trällerliedchen der Kinder- und Strafsenpoesie begegnen wir dem allerdings schon von Wortaccenten geregelten Kunstwerk des tripolitanischen Volksdichters Brâhîm at Tekbâlî und endlich bei den Beduinen einer Sängerzunft, in der sich die Kunst der Lieder vom Meister auf den Schüler vererbt. In ihren Gedichten, die gleich denen der Alten durchweg für den Gesang bestimmt sind, herrscht noch das alte Prinzip der quantitierenden Metrik, wenn auch die alten Versmafse gröfstenteils durch jüngere verdrängt sind. Auch die Strophenformen der alten Kunstpoesie finden sich hier wieder, so in dem Mseddes (Stumme XXI, von ihm S. 41 verkannt), in dem das in drei Versen an den Anfang gestellte Thema in Strophen zu sechs Versen variiert wird, wie im Tachmîs in solchen zu fünf Versen. Der Inhalt ist im wesentlichen noch derselbe wie in der Heidenzeit: Heldenlieder, Sprüche der feinen Sitte, Liebeslieder und Beschreibungen. Ein neues Thema für die letzten sind Schilderungen von Seegefechten aus der Blütezeit der Raubstaaten, die aber, wie Stumme mit Recht bemerkt, sehr wohl auch von Späteren gedichtet sein können.

H. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte, Leipzig 1893. Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, eb. 1894. Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nordafrika, eb. 1898.

Von der eigentlichen Litteratur fristen nur noch die Ge-

schichte und die Theologie ein kümmerliches Dasein. In Marokko können wir zur Zeit nur die erstere nachweisen. Doch muſs man sich daran erinnern, daſs dies Land, das China des Westens, gröſstenteils noch unerforscht ist. Die lithographischen Pressen von Fez haben bisher nur Werke der Vergangenheit vervielfältigt. Wenn dort im geistigen Mittelpunkte des Landes einmal der Buchdruck zur Herrschaft kommt, wird vielleicht noch mancher Autor auch uns bekannt werden, dessen Ruhm jetzt auf den engen Kreis seiner gelehrten Landsleute beschränkt bleibt.

Um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts sammelte Abû'l Qâsim az Zijânî im Dienste der Scherîfen von Marokko die politische Erfahrung, die ihn zum Geschichtsschreiber des Landes befähigte. Zuletzt war er Statthalter in Udjda. Nachdem er eine Schlacht gegen einige Beduinenstämme verloren hatte, flüchtete er nach Tlemcen. Dort schrieb er 1812/3 seine Weltgeschichte, von der das 15. Kapitel, die Geschichte seiner Zeit, uns am wertvollsten ist.

Le Maroc de 1631 à 1812 publ. et trad. par O. Houdas, Paris 1886.

Eine ausführliche Geschichte Marokkos schrieb in den 80er Jahren Achmed an Nâsirî as Slâwî, geboren 1834, Notar der Douane in verschiedenen Hafenstädten, zuletzt in Casablanca und Mogador († 1897). Er benutzte neben einheimischen Quellen auch ein populäres spanisches Geschichtswerk; für die neuere Zeit stützt er sich gelegentlich auch auf offizielle Dokumente.

Algerien hat zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch einen sehr fruchtbaren Schriftsteller in Mohammed abû Râs an Nâsirî hervorgebracht. Er war 1163/1751 geboren und studierte hauptsächlich in Mascara, wo er seinen Unterhalt durch Betteln erwarb. Dort trat er später auch als Lehrer auf. Im Jahre 1204/1790 machte er die Pilgerfahrt und nahm dann an dem Feldzuge gegen die Spanier in Oran teil. Nach der Eroberung dieser Stadt erhielt er das Amt eines Muftî, Qâdî und Prediger zu Mascara, verlor es aber schon 1211/1797. Nun ging er nach Algier und 1216/1802 nach Fez, wo er dem Sultân seinen Kommentar zu Harîrî überreichte. Zehn Jahre später machte er noch einmal die Pilgerfahrt und lernte damals die wahhâbitischen Lehren kennen. Er starb 1238/1823. Am Schlusse seiner Autobiographie (trad. par G. Faure-Biguet, Journ. as. s. 9 t. 14,

S. 304 ff., 388 ff.) zählt er die Titel von 63 seiner Werke auf und vergleicht sich selbst mit Sujûtî (s. o. S. 200). Aufserdem sind uns noch 20 Titel von ihm bekannt. Am wertvollsten sind für uns seine historischen Werke.

Description et histoire de l'île de Djerba par Exiga dit Kayser, Tunis 1884.

Als Schriftsteller trat endlich auch Abdalqâdir auf, der gefeierte Held und Führer der Algerier in ihrem erfolglosen Freiheitskampfe gegen die Franzosen. Er begann seine militärische Laufbahn 1832 mit einem fehlgeschlagenen Angriff auf Oran, der aber zur Folge hatte, dafs ihn die französische Regierung als selbständigen Fürsten anerkannte. Erst 1839 beschlofs sie seine Vernichtung, nachdem er die französischen Besitzungen wiederholt angegriffen hatte. Nach einem langen, hartnäckigen Guerillakriege mufste er sich am 23. Dezember 1847 am Ufer der Mulûja, des Grenzflusses zwischen Algier und Marokko, ergeben. Er wurde nun als Gefangener nach Toulon abgeführt und dann im Schlosse zu Amboise interniert. Erst 1852 erhielt er von Napoleon III. seine Freiheit wieder, und nun liefs er sich in Brussa nieder. Als diese Stadt drei Jahre später von einem Erdbeben heimgesucht wurde, zog er nach Stambul und dann nach Damaskus, wo er anfangs der 80er Jahre gestorben ist. 1860 war er noch einmal als Beschützer vieler Verfolgten bei dem grofsen Christengemetzel, 1863 auf der Pilgerfahrt nach Mekka, 1867 auf der Pariser Weltausstellung und 1869 bei der Eröffnung des Suezkanals hervorgetreten.

G. Dugat, Réflexions de l'intelligent et avis à l'indifferent, Paris 1888. Règlement militaire, texte ar. avec trad. et notes par T. Patorni, Alger 1890.

Politischer und geistiger Führer zugleich wurde seinem Volke, den Fûlas, Othmân Danfodiu. Er hatte gegen Ende des 18. Jahrhunderts auf der Pilgerfahrt nach Mekka die wahhâbitischen Lehren kennen gelernt und aus ihnen die Begeisterung geschöpft, den Glauben seiner Stammesgenossen zu reformieren. In die Heimat zurückgekehrt, bekämpfte er als Prediger die Reste des heidnischen Totenkults, die übermäfsige Verehrung des Propheten und die Trunksucht. Aus dem Seelsorger wurde dann bald ein Staatsmann, wie sich das seit den Tagen des Propheten bis auf den jüngsten Mahdî des Sûdâns im Islâm immer wiederholt hat.

Sein in kleine Stämme gespaltenes Volk einigte sich unter seiner Führung und überwältigte die heidnischen Haussa und eine Anzahl kleiner Tuarekstämme. Dann gründete er das Reich von Sokoto, dessen Hauptstadt Adamaua er 1837 erbaute.

Sein Werk gegen den Aberglauben «Nûr al albâb» übers. von Ismail Hamet in Rev. afr., Nr. 227 und 228.

Unter seinem dritten Nachfolger Aliu von Sokoto schrieb dessen Vorleser Hâddj Sa'îd im Jahre 1855 eine Geschichte dieses Reiches.

Index*).

d'Abbadie 232.
Abbâsiden 77.
Abdalhamîd al Asghar 76.
Abdallâh Bek 235.
„ ibn Alî 231.
Abdallatîf 167.
Abdalmâlik ibn Abdarrahîm 8.
„ „ Hischâm 104.
Abdalqâdir 257.
„ - Djîlî 181.
„ ibn Mohammed 253.
Abdalwâhid - Marrâkoschî 161.
- Abdarî 167.
Abdarrahîm ibn - Qâsim 127.
Abicht 16.
Abû - Alâ - Ma'arrî 144.
„ Amr 117.
„ - Atâhija 82.
„ Bekr - Chwârazmî 94.
„ „ ibn abî - Dunjâ 100.
„ Dâ'ûd 131.
„ Dhu'aib 60.
„ Dulaf 114.
„ - Faradj - Isbahânî 110.
„ - Fatch 146.
„ - fidâ 195.
„ Firâs 91.
„ Hanîfa 126.
„ Jûsuf 126.
„ Kabîr 16.
„ Madjan 181.
„ Ma'schar 140.
„ Michdjan 59.
„ - Mutahhar 101.
„ Nuwâs 80.
„ Râs 255.
„ Schâma 160.
„ Schudjâ 176.
„ Temmâm 15, 86.
„ Ubaida 118.
„ Zaid 194.
„ „ - Balchî 114.
„ „ - Qairawânî 127.
- Achdarî 227.
Achmed Bâbâ 240.
Achmed ibn Abdrabbihi 101.
„ „ abî Tâhir 105.
„ „ Hanbal 128.
„ Sâlich 235.
- Achtal 67.
- Achwas 64.
Adî ibn Zaid 36.
Ahlwardt 12.
- Aijâschî 239.
- Ainî 196.
- Akkî 203.
- A'lam 172.
Albengo 149.
Alfraganus 140.
Algorithmus 139.
Alî - Husainî 161.
„ Manq 236.
Allân 104.
Almohaden 178.
Almoraviden 178.
- Âlûsî 251.
Amari 157.
Amr ibn Kulthûm 14.
Amrilkais 27.
Amrtakunda 182.
Amthor 95.
- Âmulî 233.
- Anbârî 119.
Anôscharwân 159.
- Antâkî 157, 227.
Antara 9, 23, 194.
Arabfaqîh 232.
Asad - Sunna 76.
- A'schâ 51.
- Asch'arî 125.
- Asma'î 118.
Asra 65.
Assemani 165.
- Âthârî 205.
Aus ibn Hadjar 31.
Avenpace 184.
Avenzohar 187.
Averroes 184.
Avicenna 183.
Azraq 105.

*) Der arabische Artikel al und seine Nebenformen (ad, at u. s. w.) ist durch - bezeichnet.

- Bâcharzî 170.
Badî' - zamân 95.
- Bâdjî 163, (Sulaimân) 175.
- Bâdjûrî 247.
Baermann 187.
- Baghawî 179.
- Baghdâdî 225.
- Baidâwî 173.
- Baihaqî 100.
- Ba'îth 9.
- Bal'amî 109.
- Balawî 216.
- Ballanûbî 149.
Bânat Su'âd 53.
Banû Hilâl 194.
Barbier de Meynard 110, 171, 174.
Barhebraeus 165.
Barlaam und Joasaph 96/7.
Bar Sudaili 133.
- Baschschâr 80.
- Basîwî 232.
Basset 149, 199, 232.
- Bataljûsî 172.
Behrnauer 149.
- Belâdhorî 107.
Berbrugger 239.
v. d. Berg 176.
Bidpai 97.
- Biqâ'î 157.
- Birkawî 236.
- Bîrûnî 166.
- Bistâmî 209.
Blochet 162.
- Bochtorî 87.
de Boer 138, 174.
Brahmagupta 140.
Brockelmann 56.
- Buchârî 131.
Bücher 5.
- Bundârî 161.
- Burda 149, 191.
- Bûsîrî 148.
- Bustânî 249.
Buzurg 114/5.

Cardin 245.
Carletti 253.
- Chafâdjî 222.
- Chaijâm 186.
- Chaimî 231.
Châlawaih 89.
Châlid ibn Jezîd 76.
„ „ Safwân 97.
- Châlidî 220.
Chalîl 118.
„ - Djundî 198.
- Chansâ 58.
Châridjiten 129.
Charîzî 155.
- Chatîb - Baghdâdî 161.
- Chijârî 229.
- Chozaimî 84.
Chronogramme 219.
- Chwârazmî 112, 139.
Clerk 219.
Conder 159.

Dachlân 252.
Dalman 248.
- Damârî 211.
- Damûrdâschî 220.
Danfodiu 257.
- Dânî 172.
- Dar'î 239.
- Dasûqî 247.
Dâ'ûd ibn Alî 128.
- Dauwânî 207.
Delitzsch 35.
Denis 238.
Derenbourg 160.
Desgranges 249.
Dévic 115.
- Dhahabî 196.
Dhû 'lhimma 194.
Dhû 'n Nûn 134.
Dieterici 138.
Dihlawî 253.
- Dijârbekrî 229.
- Dimischqî 197.
- Dînawarî 121.
- Djabartî 222, 245.
Djâbir 141.
- Dja'farî 175.
Djâhiz 98, 136.
- Djâmî 207.
Djamschîd 207.
- Djanadî 205.
- Djannâbî 221.
Djarîr 68.
- Djaubarî 188.
- Djauharî 122.
- Djawâ'ib 254.
- Djawâlîqî 109.
Djamîl 65.
Djunaid 134.
- Djurdjânî 207.
Dombay 181, 211.
Dugat 254, 257.
Dvořak 92.

Ebedjesu 155.
Ecchelensis 165.
- Embarûrîja 185.
Erpenius 105.
Erzählungen 37.
Ethé 168.

Eutychius 111.
Exiga dit Kayser 257.

Fagnan 161, 238.
- Fahmî 246.
Faidallâh 234.
- Fârâbî 136.
- Faradî 163.
- Farghânî 140.
- Fâsî 105.
„ Mohammed 203.
Fâtimiden 88.
Faure - Biguet 256.
- Fâzâzî 153.
Ferazdaq 70.
Fihrist 111.
- Fikrî 243.
Firdausî 97.
Fleischer 171.
Flügel 200.
Forget 183.
Frähn 114.
Fränkel 185.
Freudenthal 185.
Friedrich II. 185.

Gabriel 42.
Gabrieli 149.
Gayangos 221.
- Gazûlî 213.
Gebir 141.
Georgios 140.
Ghalbûn 239.
- Ghazâlî 173.
- Ghazzî 176.
de Goeje 109, 142.
Goethe 18.
Goldziher 104, 132.
Görgens 160.
Grady 176.
Grimme 41.
Guiyard 196.
Gundisalvi 174.

Haarbrücker 175.
Habicht 194.
Hâddj Sa'îd 258.
Hâddjî Chalîfa 236.
„ Zâda 209.
Hadîth 130.
Hâfiz 148.
v. d. Hagen 194.
Haitham ibn Adî 103.
- Halabî 225.
„ Burhânaddîn 236.
- Hallâdj 134.
- Hamadhânî 94, Alî 208.
Hamâsa 15, 87.
- Hamdânî 115.
Hamdâniden 88.
Hamet 258.
Hamilton 176.
Hammâd 14, 75.
Hammer Purgstall 148, 151, 171, 175, 194, 199.
Hannes 185.
- Harîrî 154.
Hârith 14.
„ - Muhâsibî 133.
- Harrânî 197.
Hartmann, A. Th. 15.
„ M. 242, 248.
Hasan - Basri 71, 124.
„ ibn Jazîd 114/5.
Hassân ibn Thâbit 50.
Hâtim - Sedjestânî 118.
„ - Tâ'î 8, 24.
Helmsdörffer 127.
Hedaya 176.
- Hekkârî 180.
Henning 194.
Herz 185.
- Hidjâzî 219.
- Hillî 201, (Hasan) 203.
Hirsch 253.
Hochheim 139.
Homes 175.
Houdas 216, 219, 256.
Hubaisch 136.
Huber 56.
Hudhaifa 49.
Hudhail 16.
Hunain 135.
Hûrînî 247.
Husain ibn Dachchâk 81.
- Hutai'a 60.

Ibâd 35.
Ibâditen 211, 232.
Ibn Abbâr 163.
„ Abbâs 123.
„ Abdaddâ'im 239.
„ Abdalazîz 238.
„ Abdalwahhâb 230.
„ Abdarrahîm 198.
„ Abdrabbihi 101, 150.
„ Abdûn 153.
„ abî Hadjala 191.
„ „ - Ridjâl 140.
„ „ Taiji 160.
„ „ Usaibia 165.
„ „ Zar' 211.
„ Adîm 162.
„ Adjurrûm 213.
„ - Aidarûs 234.

Ibn Aijûb 221.
„ -Anbârî 169.
„ -Arabî 177, 182.
„ Arabschâh 194.
„ Asâkir 161.
„ Aschîr 239.
„ Âsim 216.
„ Askar 239.
„ Atâ'allâh 199.
„ -Athîr 164.
„ -Attâr 242.
„ -Auwâm 188.
„ Bâddja 184.
„ Badrûn 153.
„ -Baitâr 188.
„ Baschkuwâl 163.
„ Bassâm 163.
„ Batûta 212.
„ Botlân 187.
„ Chaldûn 211.
„ Challikân 165.
„ Châqân 163.
„ -Chatîb 214.
„ Chordâdhbeh 113.
„ Daiba' 231.
„ Dânîjâl 192.
„ Dînâr 238.
„ -Djauzî 177.
„ -Djazarî 206.
„ Djinnî 122.
„ Djubair 167.
„ Duraid 119.
„ Fadlân 114.
„ -Faqîh 113.
„ -Habbârîja 147.
„ Hadjar 176, 197, 199.
„ „ -Haitamî 230.
„ -Hâdjib 171.
„ Haijân 163, 197.
„ -Hâ'im 200.
„ -Haitham 186.
„ -Hallûf 10.
„ Hamdîs 149.
„ Hauqal 114.
„ Hazm 177.
„ Hiddja 191.
„ Hischâm Abdallâh 197.
„ „ Abdalmalik 104.
„ -Idhârî 163.
„ Ijâs 220.
„ -Imâm 222.
„ Kamâlpâschâ 236.
„ Kennân 220.
„ Mâdja 132.
„ Maimûn 187, (Alî) 199.
„ Mâlik 171.
„ Mâmâja 218.
„ -Mammâtî 160.
Ibn Manzûr 197.
„ Maskawaih 164.
„ Ma'sûm 234.
„ Mughlatâi 233.
„ -Mundhir 200.
„ -Muqaffa 96.
„ -Muqarrab 147.
„ Muqrî 205.
„ -Mutaqqina 177.
„ -Mu'tazz 83.
„ -Nahhâs 199.
„ Nubâta 93, 190.
„ Nudjaim 224.
„ Qotaiba 120.
„ Qozmân 151.
„ -Qûschdjî 207, 209.
„ -Qûtîja 112.
„ -Râ'î 219.
„ -Raqîq 101.
„ -Raschîq 171.
„ Ridwân 187.
„ Roste 113.
„ Ruschd 176, (Mohammed) 184.
„ Ruzzîk 179.
„ Sab'în 185.
„ Sa'îd 162.
„ Saijid -Nâs 199.
„ Salîm 227.
„ Sâlim 185.
„ Sanâ'almulk 148, 151.
„ Schaddâd 159.
„ Sida 172.
„ -Sikkît 119.
„ Sînâ 183.
„ Taimîja 198.
„ Tiqtaqâ 203.
„ Tofail 184.
„ Tûlûn 221.
„ Tûmart 178.
„ Wachschîja 141.
„ -Wardî 197.
„ Wâsîfschâh 162.
„ Zafar 157.
„ Zaidûn 155.
„ Zuhr 187.
„ Zunbul 220.
Ibrâhîm ibn Hilâl 93.
„ „ Ja'qûb 115.
-Îdjî 207.
-Idrîsî 168.
Ijâd 180.
-Imâdî 236.
Imru'ulqais 14, 26.
Îsâ -Thaqafî 117.
Is'châq 135.
-Ischrînîja 153.
-Isfahânî 158 (Abû Schudjâ) 176.
Ismâ'îliten 179.

- Istachrî 114.
- Itlîdî 219.

Jachjâ ibn Mâsawaih 140.
„ „ Sa'îd 111.
Jacob 5, 115, 192.
- Jâfi'î 204.
Jahn 118.
- Ja'qûbî 108.
Jâqût 168.
Jarret 201.
- Jâzîdjî 249.
Jezîd ibn Konâfa 8.
Jezîdîs 181.
Jûnus 110.
„ ibn Habîb 117.
- Jûsî 238.

Ka'b ibn Zuhair 52, 149.
Kalîla und Dimna 96/7, 147.
- Karamî 224.
- Karchî 139.
- Kâtibî 186.
- Kaurânî 235.
- Kelbî 102.
Kern 245.
- Kindî 112, 136.
- Kisâ'î 119.
- Kisrawî 97.
Krehl 41.
v. Kremer 95, 145, 212.
- Kûrânî 209.
Kuthaijir 66.

Lafontaine 244.
Lagarde 15, 92.
- Lâhiqî 96.
Lailâ 73.
Lâmi'î 138.
Lâmîjat - Adjam 147.
„ - Arab 19.
Lang 248.
- Laqânî 224.
Lasinio 185.
Lasram 238.
Lebîd 14, 55.
Lee 213.
Lisânaddîn 214.
v. d. Lith 115.
Littmann 192.
Lookmanji 149.
Löwenthal 136.
Luciani 177.
Lutfî 210.

- Machbûbî 207.
- Madâ'inî 107.
Madjnûn 65.
- Mahdî 239.
Maimonides 187.
- Makîn 164.
Mâlik 127.
Manka 140.
Maqâme 95.
- Maqdisî 114.
- Maqqarî 220.
- Maqrîzî 125.
- Marghînânî 176.
Mariti 220.
Martel 216.
- Mas'ûdî 109.
- Mâturîdî 125.
- Mâwardî 177.
Mi'djâm 239.
Milha 10.
Molière 244.
Mu'allaqât 14.
Mubârak 245.
Mubarrad 118.
Muhammed 39.
„ ibn Abdalazîz 208.
„ „ Bâbûja 97, 129.
„ „ Hâni 88.
„ „ Is'châq 104.
„ „ Sa'd 105.
„ Othmân Gelâl 243.
„ Saghîr 238.
„ Siddîq 253.
- Muhibbî 221.
Muhjîaddîn 232.
Müller, A. 23, 59.
„ M. J. 185, 192.
- Munâwî 224.
- Murâdî 222.
Mûsâ 139.
- Musabbihî 162.
Musâfir 33.
Musannafât 131.
Muslim 131.
Musnad 130.
- Mu'tamid 149.
Mutammim 57.
- Mutanabbî 89.
Mu'tazila 124.
Mutî ibn Ajâs 79.
Muwaschschach 148, 150, 191.
Muwatta' 127.

Nabatäische Landwirtschaft 142.
- Nâbigha 28.
- Nâbulusî 226.
- Nadîm 111.
Nadr ibn Hârith 95.
- Nahrawâlî 229.
- Nasafî 175, (Abdallâh) 207.

- Nasâ'î 132.
- Nasawî 158.
Naschwân 171.
Nasîb 12.
- Nâsirî 256.
Nau'îzâde 236.
- Nawâdjî 191.
- Nawâwî Jachjâ 176.
„ Mohammed 252.
Nesselmann 233.
Newâr 71.
Nöldeke 15, 24, 35, 41, 57, 109.

Omar ibn Fârid 148.
„ „ abî Rabî'a 63.
„ „ -Ward 24.
Omâra 162.
- Omarî 227, 251.
Ostorog 177.
- Otbî 158.

Patorni 257.
Paulitschke 232.
Pavet de Courteille 110.
Peiser 231.
Pélissier 238.
Perron 198, 208, 226, 247.
Podesta 221.
Ptolemäus 112.
Purchas 165.

- Qâdî - Fâdil 148, 155.
Qâdîzâde 207.
Qais ibn - Chatîm 32.
„ „ Dharîch 65.
- Qâlî 122.
- Qalqaschandî 208.
Qâmûs 208.
Qânsûh 191.
- Qarâmânî 221.
Qarâqûsch 160.
- Qârî - Herewî 230.
- Qartâdjannî 149.
Qasîde 12.
Qatarî 74.
- Qiftî 165.
- Qônawî 182.
Qor'ân 42.
- Qoschairî 180.
Qostâ 135.
Qudâma 113.
- Qudsî 222.
- Qudûrî 127.
- Qummî 124.

- Ra'âmî 231.
Rachmatallâh 253.
Racine 244.
Râghib 235.
Râ'î - ibil 69.
Ralfs 149.
- Ramâdî 150.
- Ramlî 176, 224.
Râwija 13.
- Râzî 14, (Fachraddîn) 173.
Reimprosa 11, 92.
Reinaud 115, 196.
Reiske 147, 196.
Rémusat 238.
Reynolds 158, 197.
Rhazes 141.
Röhricht 160.
v. Rosenzweig 149.
Rousseau 238.
Rowlandson 234.
Rôzbih 96.
Rückert 6 ff., 15, 18, 27, 53, 64, 92, 155.
Rumsay 176.
Ruska 168.

Sabbâgh 247.
Sachau 167, 247, 250.
- Sachâwî 197.
- Sachîch 131.
- Sa'dî 240.
Sâdiq 247.
- Sadjâwandî 176.
- Safadî 197.
Sâhib 245.
Sahl ibn Hârûn 104.
Saifaddaula 89, 137.
Saif Dhû'l Jezen 194.
„ ibn Omar 106.
- Saijâdî 255.
- Saijid - Himjarî 86.
- Sakkâkî 171.
- Sâlihî 225.
Sallûm Nadjîb 248.
Samar 97.
- Samarqandî 182, 186.
Samau'al ibn Âdijâ 27, 34.
- Samhûdî 204.
Samuel ben Tibbon 185.
Sarkis 250.
- Sarrâdj 156, (Muhammed) 238.
Sâtschaqlyzâde 227.
Sauvaire 237.
v. Schack 85, 154.
- Schâdhilî 181.
- Schâfi'î 127.
- Schahrastânî 175.
- Schaibânî 127.
Schall 194.
- Schamâchî 211.
Scham'ala ibn - Achdar 7.

- Schanfarâ 19.
- Scha'rânî 225.
- Schâtibî 172.
Schattenspiel 191.
Schidjâq 254.
Schihâbaddîn 243.
Schî'iten 129.
- Schîrâzî 176.
- Schirbînî 219.
- Schirwânî 253.
Schukrî 251.
Schultheſs 24.
- Schurunbulâlî 224.
Schu'ûbîja 104.
- Senûsî 213.
Serajiyyah 176.
Serres 238.
Sîbawaih 118.
Siddhânta 140.
Sindbâd 96/7, 101.
Sindhind 139.
- Sindjârî 229, 252.
- Sîwâsî 209.
de Slane 166, 212.
Snouck 252.
Sobernheim 245.
Socin 251.
v. Sontheimer 188.
Sprenger 41.
Sprichwörter 37.
St. Pierre 244.
Stumme 215, 255.
Suçruta 140.
Sûfîs 133.
- Suhailî 173.
- Suhrawardî 181.
- Sujûtî Djalâladdîn 208.
„ Schemseddîn 197.
Sûra 48.
- Suwaidî 228.

Ta'abbata Scharran 17.
- Tabarî 108, 123.
- Taftâzânî 207.
Tallquist 163.
Tammâm ibn Alqama 85.
- Tantarânî 147.
- Tantâwî 247.
- Tanûchî Abdalmalik 146.
„ Muhsin 100.
Tarafa 14, 29.
Tâschköprüzâde 236.
Tausend und eine Nacht 192.
- Tekbâlî 255.
- Tha'âlibî 163, 170.
Thâbit 139.
Tha'lab 86, 119.
Thorbecke 247.
- Tibrîzî - Chatîb 180.
„ Jachjâ 169.
- Tîfâschî 188.
- Tilimsânî 238.
- Tirmidhî 132.
- Toghrâ'î 146.
Tuch 229.
- Tûnisî 246.
- Tûsî Muhammed 179.
„ Nasîraddîn 186.

Ubâda ibn Mâ'assamâ 151.
Ubaid ibn Scharja 76.
Udhra 65.
- Udjhûrî 224.
- Ufrânî 239.
Ulughbek 207.
Umaija ibn abî 's Salt 32.
Umaijaden 61.
Usâma 160.

Vattier 165, 195.

-Waddâch 72.
Wahb ibn Munabbih 76.
Wahhâbiten 128.
-Wahhâs 205.
-Wâhidî Alî 172.
„ Hudjaidj 222.
Wahl 167.
Wâliba 80.
Walîd II. 73.
Wallâda 155.
-Wâqidî 104.
Wâsil ibn Atâ 124.
Weil 104, 171, 194.
Wellhausen 12, 16, 103, 105, 106.
Wenig 12.
Westberg 115.
Wilson 159.
Wöpcke 186.
Wolff 15, 213.
Wüstenfeld 105, 107, 200, 204.

- Zabîdî 223.
Zadjal 150/1.
Zâhiriten 129.
Zaid ibn Rifâ'a 138.
„ Thâbit 48.
Zaidân 246.
Zaiditen 130.
Zainaddîn 234
- Zamachscharî 170, 173.
- Zerkeschî 238.
- Zijânî 256.
Zinserling 194.
Zîr 245.
Zubair ibn Bekkâr 107.
Zuhair 14, 25 (Bahâ'addîn) 148.

C. F. AMELANGS VERLAG IN LEIPZIG.

Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen.

Preis des Bandes M. 7.50 broschiert, M. 8.50 gebunden.

I. Gruppe: Litteraturen europäischer Länder.

1. Band: *Geschichte der polnischen Litteratur* von Dr. ALEX. BRÜCKNER, o. Professor a. d. Universität in Berlin.
2. Band: *Geschichte der russischen Litteratur* von Dr. WILH. WOLLNER, a. o. Professor a. d. Universität in Leipzig.
3. Band: *Geschichte der ungarischen Litteratur* von Dr. GUST. HEINRICH, o. Professor a. d. Universität in Budapest.
4. Band: a) *Geschichte der mittel- und neugriechischen Litteratur* von Dr. KARL DIETRICH in München, nebst einem Anhang: *Geschichte der türkischen Moderne* von Dr. PAUL HORN, a. o. Professor an der Universität in Strassburg.
   b) *Geschichte der rumänischen Litteratur* von Dr. GEORG ALEXICI, Dozenten an der Universität in Budapest.
5. Band: a) *Geschichte der böh. chen Litteratur* von Prof. Dr. J. VLČEK, Dozenten an der Universität in Prag.
   b) *Geschichte der südslavischen Litteraturen* von Prof. Dr. M. MURKO, Dozenten an der Universität in Wien.

II. Gruppe: Litteraturen asiatischer Länder.

6. Band: a) *Geschichte der persischen Litteratur* von Dr. PAUL HORN, a. o. Professor an der Universität in Strassburg.
   b) *Geschichte der arabischen Litteratur* von Dr. C. BROCKELMANN, a. o. Professor an der Universität in Breslau.
7. Band: a) *Geschichte der hebräischen Litteratur* von Dr. KARL BUDDE, o. Professor an der Universität in Marburg.
   b) *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients* von Dr. C. BROCKELMANN, a. o. Professor a. d. Universität in Breslau.
8. Band: *Geschichte der chinesischen Litteratur* von Dr. WILHELM GRUBE, a. o. Professor an der Universität in Berlin.
9. Band: *Geschichte der indischen Litteratur* von Dr. M. WINTERNITZ, Dozenten an der deutschen Universität in Prag.
10. Band: *Geschichte der japanischen Litteratur* von Dr. K. FLORENZ, Professor an der Universität in Tokyo.

97
706

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY